

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii
Instytut Filozofii
Zakład Historii Filozofii Nowożytnej

Maja Chmura

Warunki konstytucji podmiotu w perspektywie fenomenologicznej

Praca powstała w ramach projektu badawczego promotorskiego pt.:
**Transcendentalna rola Erosa w konstytucji podmiotu etycznego.
Między etyką i erotyką – badania w dziedzinie
współczesnej fenomenologii**

Praca wykonana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Jacka Migasińskiego

Warszawa, 2012

Zarys rzeczy

Droga, którą obieram w niniejszych analizach myśli Emmanuela Levinasa nie jest drogą przetartą, to raczej ścieżka na przełaj, swego rodzaju skrót, a nawet zwężenie, dość ryzykowne, gdy wziąć pod uwagę popularność Levinasa jako myśliciela styku filozofii i religii. Za monolinearnością istniejących interpretacji, w swojej większości skupiających się na szczegółowym lub mniej szczegółowym, wiernym lub mniej wiernym odtwarzaniu wątków przez Levinasa poruszanych, zapewne stoją jakieś racje, jak choćby rozmach, urok i oryginalność jego dzieła; niechybnie odgrywa tu jakąś rolę również bogate zaplecze religijne czytelne w jego tekstach i szata filozofa moralności, którą Levinas przywdział chętnie i która chroni korpus jego dokonań przed ukąszeniami przesadnie jadowitej krytyki. Tymczasem moją intencją jest tutaj właśnie krytyka, lecz krytyka prowadzona z punktu widzenia czysto filozoficznego; taka, której nie sposób nie dokonywać na własny, czytelnika, rachunek, gdy się chce zrozumieć tezy Levinasa bez sięgania po pomoc w dziedzinę wiary religijnej i oddalając pokusę odczytania tego dzieła wedle kanonów usystematyzowanej filozofii moralnej.¹

Projekt niniejszy powstał w trakcie realizacji szerzej wprzód pomyślanej koncepcji zbadania możliwości fenomenologicznego określenia warunków konstytucji podmiotu, w szczególności podmiotu etycznego. Ponieważ filozofia Levinasa rozwija się w kręgu takiej właśnie problematyki, wypadało przyjrzeć się jej bliżej i zbadać szczegółowo zarówno tezy wyjściowe, jak i samą jej materię (czyli efektywną treść), które to dwa wymiary okazują się skrycie, ale i nieuleczalnie, skonfliktowane.

Rezultat tego przedsięwzięcia stanowią zawarte tu analizy, zaprezentowane w dwóch częściach, z których pierwsza koncentruje się na wypreparowaniu podstawowych pojęć filozofii Levinasa, wytropieniu ich niejednoznaczności i wskazaniu ich ontologicznych uwikłań, na drodze analizy penetrującej badaną myśl w jej własnym środowisku, w głąb; druga zaś na odsłonięciu zbieżności istotnych węzłów siatki pojęciowej Levinasa z analogicznymi, ale wypracowanymi w ramach filozofii radykalnej immanencji – mianowicie w filozofii Barucha Spinozy.

¹ Z wyborem takiej nieuczęszczanej drogi oraz z obranym trybem pracy analitycznej wiąże się dobór bibliografii, której zawartość wykracza co prawda poza teksty źródłowe użyte w analizie, ale nieznacznie, i ogranicza się do wymienienia wyłącznie pozycji niezbędnych dla zarysowania horyzontu badań.

Część I

Płeć nie jest jedną z różnic gatunkowych. Sytuuje się ona obok logicznego podziału na gatunki i rodzaje. (...) Różnica płci jest strukturą formalną, która jednak dzieli rzeczywistość w innym sensie i warunkuje samą możliwość rzeczywistości jako wielości, wbrew jedności bytu proklamowanej przez Parmenidesa.²

Podczas gdy istniejący realizuje się w „podmiotowości” i „świadomości”, inność realizuje się w kobiecości. Termin z tego samego poziomu, ale o sensie przeciwnym świadomości. Kobiecość nie urzeczywistnia się jako określony byt, ale we wstydzie. (CI, 100)

Mamy tu zatem do czynienia z ruchem odwrotnym. Transcendencja kobiecości polega na wycofywaniu się gdzie indziej i jest to ruch przeciwny w stosunku do ruchu świadomości. (CI, 100)

Pieszczota jest oczekiwaniem tej czystej, beztreściowej przyszłości. Powstaje ona z tego narastającego głodu, z ciągle bogatszych obietnic (...). Karmi się nierzliczonymi rodzajami głodu. Analiza filozoficzna zawsze zapoznawała ową intencjonalność rozkoszy, niepowtarzalną intencjonalność samej przyszłości, a nie oczekiwania jakiegoś przyszłego faktu. (CI, 102)

Bliskość – w nawiedzeniu i opętaniu przez tę nagość i to ubóstwo, przez to wycofanie lub umieranie (...) rozrywa, zupełnie jak gdyby była otchłanią, nierozrywalną *istotę* bycia. Twarz, do której się zbliżam, kontakt skóry: twarz oieczona w skórę i skóra, w której, nawet w sytuacjach obscenicznych, oddycha zniekształcona twarz – stają się nieobecne, wrzucone w nieoziyskiwalny odstęp w przeszłości. (...) Ponad odsłonięciem i uwidocznieniem treści poznawanych pulsuje (...) wstrząsająca obecność, która ciągle się też wycofuje.³

Z tego właśnie powodu relacja bliskości jest relacją nieproporcjonalną: w pieszczocie to, co obecne, poszukiwane jest tak, jak gdyby go tutaj nie było, jak gdyby skóra była śladem swojego własnego wycofania... (IB, 152)

² Emmanuel Levinas *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, ss. 95-96. Dalej w tekście jako CI.

³ Emmanuel Levinas *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 152. Dalej w tekście jako *Inaczej niż być* lub IB.

Każda kobieta to Adam

Każda kobieta to Człowiek, to Adam. Jest w tym, co ludzkie, ta rzecz nadzwyczajna.⁴

...kobiecość (*le féminin*) jest tą rzeczą nadzwyczajną w człowieczeństwie, dzięki której dochodzi do głosu fakt, że *bez Ja świat ma jakiś sens (sans moi le monde a un sens)*.⁵

Zadaniem pierwszorzędnym w Levinasa perspektywie jest tak myśleć *sens*, by, paradoksalnie, nie miał on (w swych źródłach) z myśleniem nic niemal wspólnego. By nie miał nic wspólnego z *Ja*. Ani *Ja*, ani myśl nie należą do dziedziny fenomenów pierwszych. Levinas zwraca się wbrew głównej linii rozwoju filozofii zachodniej, przeciw podstawowym rozstrzygnięciom swoich filozoficznych antenatów, Kartezjusza, Hegla, Husserla i Heideggera⁶. To nie rzecz myśląca ani samowiedza, ani Ego transcendentalne, ani rozumiejące swój świat *Dasein* ustanawiać ma sens – tę oplatającą strumień życia sieć znaczeń – lecz *Inny*. Inny człowiek. Już w pierwszych pismach Levinas obiera kierunek, który później określi się bardzo radykalnie – paradygmatycznym Innym, tym dawcą sensu, wyróżniającym się wśród kilku figur inności jest... kobieta. W ostatniej, największej filozoficznej książce pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, odmalowującej właśnie świat *bez Ja*, kobiecość staje się przedziwną, szaloną, chorą z miłości, nie- lub przeciwsubstancjalną esencją człowieczeństwa.

⁴ Przekładam swobodnie. W oryginale: „Toute femme est Homme ; Adam. Dans l’humain, il y a cette chose inouïe.” Emmanuel Levinas en/in conversation avec/with Braha Lichtenberg-Ettinger *Que dirait Eurydice? What would Eurydice say? Eurydice 1992-1996*, Œvres de Braha Lichtenberg-Ettinger, Stedelijk Museum, Amsterdam, 6 February – 6 April, s. 17.

⁵ Podkreślenie oryginalne.

⁶ Własne stanowisko krytyczne w stosunku do osiągnięć wymienionych filozofów przedstawia Levinas wyczerpująco w swoich książkach: *Całość i nieskończoność, Inaczej niż być lub ponad istotą*, a także w zbiorach *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem* (red. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008) lub *Bóg, śmierć i czas* (przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008). Poza tym literatura przedmiotu obfituje w analizy powiązań myśli Levinasa z dokonaniem wymienionych filozofów, zob. np. Jacek Migasiński *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997; Tadeusz Gadacz, *Bycie i Dobro. Levinas–Heidegger*, ss. 82-89, Jacek Migasiński *Cogito i nieskończoność. Levinas–Kartezjusz*, ss. 14-23 i Jacek Migasiński *Inna podmiotowość. Levinas–Husserl*, ss. 61-81 – w: *Levinas i inni*, red. J. Migasiński, T. Gadacz, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002; ew. Maja Chmura *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

1.

Diada

Nieszczęście różnicy, czyli byt rozczłonowany

Sytuację pojęciową, której rdzeniem miałyby być *cogito*, samowiedza, Husserlowskie Ego transcendentalne czy *Dasein*, wola, wola mocy lub *conatus*, Levinas zamyka w pojęciu *Całości*. Całość to struktura, w której myśl spleta się z rzeczywistością w ścisłej symbiozie – struktura, której zasadą jest ruch tożsamości, afirmacja własnego istnienia, niepowstrzymana absorbcja wszystkiego, co inne i ślepy, galopujący rozwój. Całość to *To Samo*. Całość to Toż-samy, to *Ja*. *Ja* jest epicentrum tej struktury, dynamicznym punktem, który siłą swej intencji ustanawia świat (za Husserlem: *setzt* – świat swoich przedmiotów i sieć ich powiązań) i korzystając niejako mimochodem z oferujących mu się bogactw nie przestaje uzurpować sobie pierwszeństwa w porządku logicznym, czyli transcendentalnym i w porządku teleologicznym.⁷ *Świat bez ja* jest nie do pomyślenia. W tę właśnie sytuację mierzy Levinas.

Krytykę myślenia totalizującego Levinas rozwija w swojej filozoficznej twórczości od jej zarania, poczynając od krótkiego artykułu pt. *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*⁸ i fenomenologicznego z ducha eseju *O uciekaniu*⁹, przez kolejne pisma i zapisy wykładów z czasów wojny i powojennych, po najważniejsze dzieła filozoficzne, czyli *Całość i nieskończoność*. *Esej o zewnętrżności* i *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Pojęcie Całości pojawia się jako takie i uzyskuje swoją wykładnię jednak dopiero w tym przedostatnim, w *Całości i nieskończoności*. Krytyka totalizujących struktur rozwija się na wielu płaszczyznach, i choć ze wszech miar na miejscu byłoby powiedzieć, że ma ona przede wszystkim motywację moralną, że stoi za nią moralny protest przeciw teoretycznie uprawomocnionej przemocy politycznej, prześladowaniu Żydów, przeciwko wojnie ze wszystkimi jej konsekwencjami – nie od rzeczy będzie też dodać, że krytyka ta nie ma li tylko moralizatorsko-rezonerskiego oblicza; wypracowując swą oryginalną koncepcję filozoficzną Levinas przeprowadza operacje krytyczne w samej tkance filozoficznej dzieł swych poprzedników, w polu najistotniejszych rozstrzygnięć o charakterze ontologicznym i

⁷ „Uniwersalna tożsamość, zdolna ogarnąć wszelką różnorodność, wspiera się na tożsamości podmiotu, pierwszej osoby. Uniwersalna myśl to *ja myślę*”. CN, 22.

⁸ Emmanuel Levinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, w: *Literatura na świecie* nr 01-02/2004 (390-391), s. 5-14.

⁹ Emmanuel Levinas, *O uciekaniu*, przeł. Agata Czarnacka, IFiS PAN, Warszawa 2008.

fenomenologicznym¹⁰; jego praca krytyczna draży tu pierwsze fundamenty myśli filozoficznej. Ta krytyka staje się właściwą materią jego filozofii. Levinas staje do konfrontacji z myślą filozoficzną jako taką, w niemal wszystkich jej historycznych odsłonach, z filozofią jako myślą o *bycie*, o tym, co *jest* – i, powodowany zrozumiałym w jego epoce niepokojem, usiłuje stąd sięgnąć poza lub ponad Jedno, poza Całość. Biorąc na warsztat tezy Hobbesa, Spinozy, Hegla, Husserla czy Heideggera, szuka nowego punktu widzenia¹¹, punktu wobec tamtych, w założeniu samego autora, zewnętrznego – zewnętrznego dosłownie, *Całość i nieskończoność* to przecież esej o *zewnętrzności*, a ostatnia wielka Levinasa książka traktuje już nie o *byciu*, tylko że jakimś innym, alternatywnym, lecz o *inaczej niż być* – inaczej niż być w sensie ostrym, zaostrozonym również w warstwie brzmieniowej: *inaczej niż być* (*autrement qu'être* – formuła także w języku francuskim poza Levinasowym kontekstem niezrozumiała, bo niegramatyczna) to nie synonim *być inaczej*¹², lecz zamach na odzwierciedlającą architekturę bytu gramatykę¹³, a wraz z nią na jądro myślenia – które to myślenie jest przecież zawsze – za Heideggerem – *myśleniem bycia* i musi być rozpatrywane w obu możliwych znaczeniach, jako *genetivus subjectivus* i *objectivus*.

Problematyka książki *Całość i nieskończoność* obraca się wokół nierównej diady pojęciowej anonsowanej w tytule. Pojęciem Całości, przejętym w swojej strukturze od Rosenzweiga (CN, 14), obejmuje Levinas wszystek byt podatny na wszelkiego typu relatywizację, w tym zarówno ogół stosunków społecznych, historię, politykę, naukę, jak myśl w ogóle, komunikację i język, a nawet sam czas, rozumiany jako czas zegarów systematyzujący materię świata. Pojęcie to wchłania cały obszar

¹⁰ Przypomnijmy choćby oryginalną Levinasową kategorię określającą bycie w sposób przeciwny temu, jaki Heidegger rozwinął w książce *Bycie i czas* – kategorię *il y a*, która po raz pierwszy pojawia się w wykładach pt. *Czas i to, co inne*.

¹¹ „Etyka już sama przez się jest pewną optyką”. Kursywa oryginalna, CN, 15.

¹² Barbara Skarga zdaje się interpretować formułę *inaczej niż być* jako wezwanie do, właśnie, *bycia inaczej*, a zatem również Levinasowe *dla-innego* rozumie jako *bycie-dla-innego*, *wbrew-sobie* jako *bycie-wbrew-sobie* itd. (Zob. Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005; s. 116 i 117). Takie rozumienie oczywiście nie jest nieuzasadnione, jednak zacierą ów szczególnie rys filozofii Levinasa, jakim jest dualizm, powiedzmy antycypującą, transcendentalny; ten specyficzny hiatus charakteryzujący strukturę transcendentalną, którą Levinas fenomenologicznie rozpisuje na kolejne piętra konstytucji podmiotu i świata obiektywnego we wszystkich swoich dziełach, a który uzyskuje pełen wyraz dopiero w *Inaczej niż być*. Hiatus, który dzieli mapę transcendentalną na dwa terytoria: konstytucji podmiotu zawsze ujętego w podwójną relację z innym, i konstytucji świata obiektywnego, na który składają się, w rozumieniu Levinasa: świat społeczny, prawa, instytucje, państwa... i myślenie teoretyczne. W ramach dyskusji z B. Skargą przyjmijmy, że formuła *być inaczej* jako wezwanie zyskuje moc dopiero na tym drugim obszarze transcendentalnym – w wymiarze obiektywnym, społecznym, gdzie w ramach obowiązującej moralności może mieć moc. Pierwszy obszar opisujemy, póki co, jak chce Levinas, jako obszar *poza byciem*. Kolejne strony przyniosą dalsze uściślenia.

¹³ Język Levinasa do końca pozostał czuły na bodziec strukturalizmu.

fenomenologii ducha Hegla, od najpierwszych kroków świadomości po Ducha Absolutnego, pole intencjonalne w rozumieniu fenomenologii Husserlańskiej, cały bez reszty obszar zakreślony przez horyzont rozumienia w Heideggera ontologii fundamentalnej, a także Hobbesowski model stosunków społecznych, polegający na wojnie wszystkich ze wszystkimi; wszystkie te absorbowane przez Całość (przez Toż-Samego) paradygmaty zostają w jej pojęciu rozpisane w nader ciekawy fenomenologiczny sposób na transcendentalnej siatce i, rozbite na poszczególne moduły i wzbogacone o dodatkowe, autorskie elementy ¹⁴, przyjmują kształt etapów konstytucji:

Trzeba potraktować poważnie to przekształcanie się inności świata w tożsamość siebie. „Momentów“ tej identyfikacji – *ciała, domu, pracy, własności, ekonomii* – nie można uważać za dane empiryczne i przypadkowe, dodane do formalnej struktury Toż-Samego. Są to łączą samej tej struktury. Tożsamość Toż-samego nie jest pustą tautologią ani dialektyczną opozycją wobec Innego, lecz konkretem *egoizmu*. (CN, 24-25) ¹⁵

Teoretyczny konstrukt, jakim jest pojęcie Całości/Toż-Samego w wymiarze praktycznym obleka się w ciało – ludzkie ciało rozumiane dosłownie, ujęte jako proces i poddane systematycznej analizie, dialektycznie uwikłane w świat otaczający, rozwarstwione na poszczególne piętra konstytucji, owszem, ożywione pneumą psychiki, jednak tę dopiero fundujące ¹⁶. Toż-samy to *egoizm* stającego się, dążącego do rozrostu i możliwie najpełniejszego dobrostanu cielesnego podmiotu ¹⁷, to zwierzęcość, jak często mówi Levinas na kartach *Całości i nieskończoności*. Momenty konstytucji Toż-samego – ciało, dom, praca, własność, ekonomia – zamykają krąg tożsamości na tym zwierzęcym samospełnieniu, na szczęście, w którym ewentualnie świtająca racjonalność ma charakter czysto utylitarny, również tam, gdzie struktura sięga ogólności: osiąga formę państwa i prawa. Podkreślmy: Toż-Samy, ucieleśnienie jednego z biegunów abstrakcyjnej diady pojęciowej, Całości, to –

¹⁴ Jak choćby całe obszerne piętro konstytucji związane z rozkoszowaniem się czy transcendentalna rola relacji intymnych, uczuciowych i erotycznych.

¹⁵ Kursywa pochodzi ode mnie – MCH.

¹⁶ Podmiot wyodrębnia się poczynając od *hipostazy* (pojęcie ukute przez Levinasa już w książce *Istniejący i istnienie*, w dialogu z Heideggera ujęciem Dasein jako *ekstazy*). Podmiot Levinasowy zagłębia się w siebie i zaciska, pogrąża się w sobie i nabiera substancji – w pierwszych momentach konstytucji jest to substancja cielesna, ciało, materia. Levinasa tropem jest – jak chętnie mówi w swoich tekstach poświęconych Levinasowi Jacek Migasiński – fenomenologia ciała, nie ducha.

¹⁷ Ciekawie opisanego w swym procesie stawania się na łamach powstałej podczas okupacji książki pt. *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.

źródłowo, o ile źródłowymi nazwiemy pierwsze piętra konstytucji podmiotu¹⁸ – pogrążone w rozkoszach i trudzie życia codziennego ludzkie, egoistyczne, na zaspokajaniu swych potrzeb bez reszty i bez wątpliwości skupione, cielesne Ja.¹⁹

Jako że jednak Całość definiuje Levinas wychodząc od egoizmu, a jest ona, w jego zamierzeniu, częścią diady metafizycznej (wciąż jesteśmy przy rozstrzygnięciach *Całości i Nieskończoności*, potem się pojęciowe ciężary znacząco poprzemieszczają: Nieskończoność wymknie się z obszaru bytu, nie będzie już zatem wpisywała się w kategorie metafizyki), częścią jednak od swego korelatu, Nieskończoności²⁰, w warstwie *deklaratywnej*²¹ absolutnie odseparowaną, rządzącą się zatem własnym prawem, którym to właśnie prawem jest egoizm²². To jej, Całości, głównym

¹⁸ Precyzyjniejsza analiza włączająca wyższe piętra konstytucji podmiotowości Toż-samego w rozdziale pt. *Tkanka łączna*.

¹⁹ Levinas jeszcze w *Całości i nieskończoności* przejmując tradycyjny dualizm ciała i duszy: *psychika*, jeden z charakterów ludzkiej egzystencji w świecie, na etapie *Całości i nieskończoności* pełni dwójaką funkcję: „Psychika stanowi wydarzenie w bycie, konkretyzuje układ członów, które nie zawsze określały się przez psychiczność, i których abstrakcyjne ujęcie prowadzi do paradoksu. Oryginalna rola psychiki nie polega bowiem tylko na odbijaniu bytu. Jest ona przede wszystkim sposobem bycia, oporem wobec całości. Myślenie, czyli psychika, otwiera konieczny dla tego sposobu wymiar” (CN, 46). Psychika ma za zadanie 1) umożliwić przejście pomiędzy abstrakcyjnie ujętymi członami (Całością i Nieskończonością), pozostając jednak „po stronie” Toż-Samego, i w jego obrębie być zarazem zaczynem oporu wobec Całości, 2) stanowić o wyjątkowości zwierzęcia ludzkiego pośród innych zwierząt. W pierwszej z tych ról psychika ratuje dualizm pierwszej diady przed paradoksem, w drugiej pozwala mówić o etyce wyłącznie ludzkiej (i w konsekwencji zarysować figurę wybrańca odpowiedzialności). W obrębie procesów konstytucji Toż-Samego w *Całości i Nieskończoności* psychika ma jeszcze samodzielne znaczenie, o ile wiąże się z myśleniem i racjonalnością; jednak pęknięcie rozbijające kategorię racjonalności pozwala w rezultacie nie przypisywać psychice wagi na tyle dużej, by należało wyodrębnić ją z medium cielesności. W *Inaczej niż być* znaczenie psychiki (w IB: *psychiczności*) zanurzy się już całkowicie w procesach o charakterze cielesnym, psychika zostanie bez reszty wpisana w ciało (zmiana ta wiąże się z wyraźnym kryzysem pierwszej diady w *Inaczej niż być*). Podsumowując, w przejściu od *Całości i nieskończoności* do *Inaczej niż być* daje się zauważyć tendencja do wpisania struktur tradycyjnie przynależnych psychice w cielesność, dlatego też w dalszych analizach nie traktuję psychiki jako odrębnej, oryginalnej Levinasowej kategorii, a tylko jako spadek po tradycyjnym dualizmie.

²⁰ Nieskończoność to kategoria kartezjańska: idea Nieskończoności to u Kartezjusza taka wyjątkowa idea, której *ideatum* ją samą nieskończenie przekracza, nie może się w niej pomieścić. Oto, na czym jej wyjątkowość zdaniem Levinasa polega: „Odległość, jaka dzieli *ideatum* od idei, wyznacza treść samego *ideatum*. Nieskończoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskończoność jest tym, co absolutnie inne. Byt transcendentny jest jedynym *ideatum*, którego możemy mieć tylko ideę; jest od swej idei nieskończenie odległy – to znaczy zewnętrzny – ponieważ jest nieskończony. (CN, 39). Warto zwrócić uwagę, jak ciekawie interpretuje Levinas słowo „nieskończoność” – chodzi o tak wielkie oddalenie *przestrzenne*, że aż nieskończone. Inny (Bóg) jest *inny*, bo jest *za daleko*. Nieskończoność Nieskończonego – Boga – polega na jego oddaleniu: ten moment Levinas przemysli i wykorzysta w *Inaczej niż być*.

²¹ Deklaratywnej, zatem filozoficznie niewystarczająco ugruntowanej – kolejne kroki wykażą momenty pęknięć, rozstęp pomiędzy warstwą deklaratywną a postępem własnych Levinasa fenomenologicznych analiz.

²² Kategoria *egoizmu* zostanie w *Inaczej niż być* wyparta przez przejęty od Spinozy termin *conatus essendi* – użytek jednak, jaki z tego terminu czyni Levinas, budzi wątpliwości

charakterem jest wojna – wojna egoizmów. Toż-samy, poruszając się po własnej dziedzinie, dziedzinie Całości, skazany jest na wojnę, lub, w najlepszym wypadku, na zajądłą walkę o uznanie. Pokój świta, w przekonaniu Levinasa, wyłącznie *na zewnątrz* tak pojętej całości: jedyną relacją wolną od walki jest relacja z zewnętrżnością – z Nieskończonością.

Obok Całości, a dokładniej ponad nią (wysoko²³ – Levinas sięga po metaforę przestrzenną dla wyrażenia tej relacji – *relacji* nie do zrelatywizowania) występuje więc w książce Nieskończoność. Żadnej jednak dialektyki! Pomiedzy Całością i Nieskończonością ziele, wyraźnie przez Levinasa podkreślana, otchłań nie do przebycia. Różnica ma mieć charakter absolutny. Nieskończoność jest absolutnie różna od Całości. Różnicę tę nazywa Levinas separacją. Dwa nie-człony nie-relacji mają być od siebie absolutnie odseparowane.

Co istotne, separacja w *Całości i nieskończoności* rozcina *byt* na dwoje: i Całość, i Nieskończoność istnieją w sposób mocny: są *bytami*. Byt jako taki ulega rozczłonowaniu. Drugi z członów ma co prawda w swej *istocie* inność od Całości, ale inność ta nie została przez Levinasa potraktowana konsekwentnie – charakterystyce ontologicznej Nieskończoności się nie wymyka: ²⁴

Idea Nieskończoności nie pochodzi zatem od Ja i nie wynika z jakiejś potrzeby Ja, która wyrażałaby tylko jego braki. Ruch pochodzi tu od *myślanego bytu*, a nie od myślącego podmiotu. (CN, 56)

Czy pojedyncze byty pokładają swoją prawdę w Całości, w której znika ich zewnętrżność? Czy też, przeciwnie, najwyższe *wydarzenie Bytu* rozgrywa się w pełnym blasku tej zewnętrżności? (CN, 9)

Nadawanie sensu przez obecność to wydarzenie nieredukowalne do oczywistości (...), zarazem bardziej bezpośrednie niż widzenie i bardziej odległe – jest *obecnością* Innego. *Obecnością*, która panuje nad tym, kto ją przyjmuje, która przychodzi z wysoka... (CN, 63) ²⁵

co do racji, jakie stoją za jego wykładnią tegoż, wydaje się bowiem, że nie trafia ona w sedno – m. in. te właśnie wątpliwości przyczyniły się do powstania niniejszego studium i dojdą jeszcze do głosu.

²³ „Pragnienie metafizyczne otwiera sam wymiar wysokości” (CN, 20).

²⁴ Problem został szybko wykryty i zdiagnozowany przez Derridę, diagnozę Levinas uznał; stała się ona następnie zarzewiem książki *Inaczej niż być lub ponad istotą*, w której już inność Nieskończoności w stosunku do Całości (tu: *oności* do *istoty*) traci nie tylko swoją ostrość, ale i zarazem deklaracyjny charakter, jaki miała jeszcze w *Całości i Nieskończoności*, i jako *ta rzecz nadzwyczajna*, stanowiąca o istocie człowieczeństwa, staje się podstawą systematycznego odtąd wykładu.

²⁵ We wszystkich trzech cytacjach kursywa pochodzi ode mnie – MCH. Levinas dla określenia Nieskończoności używa tu terminów ontologicznych, jak *byt* i *obecność*, co natychmiast wychwytał Derrida.

Mamy więc do czynienia z *absolutną* pojęciową separacją, ale przeprowadzoną w ramach jednego, nie byle jakiego zresztą, bo fundamentalnego terminu. A zatem – z dualizmem ontologicznym. *Całość i nieskończoność* tego kadru nie przekracza.

Toż-Samy i Inny jednocześnie pozostają w relacji i uwalniają się, „wyabsolutniają” się z tej relacji, pozostają absolutnie odseparowani. [Separacja jest] ostateczną strukturą bytu, jakby warunkiem samego wydarzenia się nieskończoności. Relacja społeczna jest konkretnym przejawem separacji. (CN, 110)

Drugi biegun pierwotnej diady, Nieskończoność, zaaplikowana do warunków ludzkiego świata to Inny – inny człowiek. W tym rozstrzygnięciu mieści się siła i ryzyko filozofii Levinasa.

W myśl podstawowego założenia absolutnej różnicy między członami diady, Całością i Nieskończonością, Innego z Toż-samym nic nie może łączyć, ani podobieństwo, ani sąsiedztwo, ani osadzenie w tej samej strukturze.

Bliźni to nie jest mój bliźniak. (IB)

Różnica musi być absolutna – a jej członowie nie mogą zamieniać się miejscami! –, ponieważ należy zapobiec pochłonięciu Nieskończoności przez Całość, które niechybnie nastąpiłoby, na mocy niepowstrzymanego z istoty łakomstwa Toż-Samego, absorbującego wszelki innobyć, gdyby się tę różnicę choćby częściowo zrelatywizowało.²⁶

Zasygnalizujmy od razu wątpliwość: niezmiernie trudno jest w Levinasa analizach, w toku jego fenomenologicznej kategoryzacji, znaleźć ugruntowanie absolutności tej różnicy.

Przecież obie, zaznaczmy to na wstępie, i Całość i Nieskończoność, mimo nieskończonego odstępu, jaki je dzieli, jednak warunkują się nawzajem. Absolutność różnicy na tyle jest więc pobłażliwa, że pozwala członom na wzajemne warunkowanie się.

²⁶ Jedyną motywacją dla podtrzymywania tezy o różnicy zdaje się być właśnie Levinasa przekonanie o realnym zagrożeniu, jakie stanowi Toż-samy dla Innego – zagrożeniu, które nie jest wzajemne. Na tym odcinku Levinas przejdzie metamorfozę: w *Inaczej niż być*, odwrotnie niż w *Całości i nieskończoności*, prześladowcą stanie się Inny.

Odróżnijmy ideę nieskończoności od idei całości, stwierdzając filozoficzny prymat tej pierwszej. (CN, 9)

Idea Nieskończoności (...) jest wspólnym źródłem działania i teorii. (CN, 13)

Książka zawiera (...) obronę subiektywności, ale nie będziemy jej ujmować w jej czysto egoistycznym sprzeciwie wobec całości, ani w jej lęku przed śmiercią, lecz jako podmiotowość ugruntowaną w idei nieskończoności. (CN, 9)

Filozoficzny prymat Nieskończoności polega zatem na warunkowaniu o charakterze transcendentalnym (CN, 8): idea Nieskończoności jest źródłem działania i teorii i fundamentem podmiotowości.²⁷ Z drugiej strony, konstytuujący się Toż-samy byłby, by użyć siedemnastowiecznego języka, przyczyną okazjonalną zaistnienia Nieskończoności. Metafizyczne Pragnienie (główny bohater książki *Całość i nieskończoność*), które powoduje Toż-Samym, różne od zwykłej cielesnej potrzeby, której zaspokojenie jest z zasady możliwe, metafizyczne pragnienie Innego

„Tu nie ma prawdziwego życia“. Ale jesteśmy w świecie. (CN, 18)

czyni możliwym wydarzenie – bo w kategoriach wydarzenia właśnie mówi Levinas o Innym – wydarzenie Nieskończoności. Ten wątek warunkowania, przedstawiony tu na razie sucho i czysto konstrukcyjnie, znajduje w książkach Levinasa swą wykładnię: jego tętno bije w konkretnych fenomenologicznych analizach materii międzyludzkiej bliskości, które to analizy ze swej strony, jak zobaczymy, zaprzeczają ostrym deklaratywnym rozstrzygnięciom pojęciowym, na których ramie ma się wspierać cała Levinasowa budowla, i zakłóca ich surowy spokój.

To „myślenie“ i Ja są konieczne do tego, by inność wydarzała się w *bycie*. (...) Możliwa jest tylko taka inność, która wychodzi od *Ja*. (CN, 27)

Podkreślmy ten moment warunkowania, utrwalający nieodwracalność nierównej relacji Toż-samego i Innego: niezwrótność obowiązuje w sposób

²⁷ Jakkolwiek Levinas wzbrania się przed akcesem do kręgu idealistów transcendentalnych, jednak powyższa charakterystyka, poparta jego własnymi słowami z przedmowy do *Całości i nieskończoności* (CN, 8) pozwala go traktować jako transcendentalistę – którym pozostał także w swoim późnym dziele, *Inaczej niż być*, choć zakres i charakter warunkowania ulegał w jego myśli wyraźnym fluktuacjom. Zob. rozdz. pt. *Ja, winna*.

niepodważalny zarówno w pierwszym, bipolarnym stadium konstytucji podmiotu²⁸, czyli w dwuczłonowej relacji Ja-Inny, jak i w stadium drugim, zapośredniczonym, określającym relacje społeczne w ich mnogości, czyli w relacji, której pierwszym członem pozostaje Ja, po drugiej zaś stronie stoi już inny nie jeden, lecz wielu. Tylko Toż-Samy jest w obu modelach tej relacji (relacji polegającej na *odpowiedzialności*) członem niewymiennym – tylko on inność umożliwia. Relacja pomiędzy dwiema jednostkami, z których obie byłyby Ja, dla Levinasa nie istnieje: Ja jest jedno.²⁹

Równość osób sama przez się nic nie znaczy. (CN, 70)

Te różnice między Innym a mną (...) wiążą się z istotą układu Ja-Inny, z nieuchronnym *ukierunkowaniem* bytu, który wychodzi „od siebie” ku „Innemu”. Pierwszeństwo tego ukierunkowania w stosunku do znajdujących sobie w nim miejsce członów, które tylko dzięki tej orintacji mogą się w ogóle wyłonić – oto jak można streścić podstawowe tezy tej pracy. (CN, 256)

²⁸ Levinas w *Całości i nieskończoności* konstruuje dwukondygnacyjny plan konstytucji podmiotu w obliczu Innego (to zastrzeżenie dotyczące stosunku do Innego jest tu konieczne, bowiem jest do pomyślenia inny plan konstytucji podmiotu transcendentального, w którym kondygnacji byłoby znacznie więcej, poczynając od pierwszych etapów oddzielania się podmiotu od *il y a*, przez piętro rozkoszowania się, domowego ogniska, pracy po, wreszcie, spotkanie z Innym. Sposób przedstawienia tego procesu zależy od kontekstu, od tego, jaki przyjmiemy punkt odniesienia: *bycie/il y a*, czy Innego. W tym miejscu istotne jest odniesienie do Innego, w kontekście którego właśnie proces konstytucji ulega rozczłonkowaniu na dwa). Pierwsze piętro konstytucji to relacja z pojedynczym Innym, oparta na odpowiedzialności za Innego, indywiduującej Toż-Samego jako tego, kto odpowiedzialność ponosi, drugie – to relacja Toż-Samego z wieloma Innymi. Analizy procesu konstytucji podmiotu Levinasowego np. w: Jacek Migasiński, *Transcendentalizm Emmanuela Levinasa*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

²⁹ Można próbować bronić Levinasa mówiąc, że nie chodzi o to, że Inny nie jest nosicielem jakiegoś „Ja”, lecz o to, że Inny jest w taki sposób różny od ja, że Ja wyjściowe, ów podmiot-bohater Levinasa fenomenologicznych analiz, nie ma najmniejszego dostępu do żadnych bliższych danych na temat swego Innego. Na nic jednak taka obrona, gdy przyjmiemy jednoznacznie przez Levinasa stawianą tezę, że do *istoty* Innego należy Inność. Inność jest cechą relatywną, można być innym tylko w stosunku do czegoś, od czego wypada się odróżnić. Jeśli do jego (fenomenologicznie rozumianej, a więc w perspektywie Levinasa w najwyższym stopniu wiążącej) *istoty* należy inność *od Ja*, to Inny nie może być żadnym Ja. Rzeczywiście, jak zobaczymy, w filozofii Levinasa indywiduacja dotyczy zawsze wyłącznie Toż-Samego, nigdy Innego. Tej ostatniej zaś sytuacji nie da się niczym innym uzasadnić, jak tylko tym, że Levinas rozumie inność w wyłuszczonej właśnie sposób: inne od Ja nie może być Ja. Nie ma tu najmniejszych szans na perspektywę personalistyczną, wedle której Inny też byłby jakimś Ja. W sensie filozoficznym, choć to się może wydać bardzo radykalne, Levinasowy inny człowiek to nie może być człowiek. *Inaczej niż być* rozwieje rozrastające się tu wątpliwości i z serii fenomenologicznych analiz wyłoni *jedyny*, nieprzezwyčajalnie *samotny* podmiot transcendentálny – podmiot poczucia winy.

1. 1.

Separacja erotyczna

Separacja, ta *ostateczna struktura bytu*, czyli *różnica ontologiczna*, nieprzewycięzalna różnica w samym bycie (podkreślmy raz jeszcze – w obrębie bytu: byt na etapie *Całości i nieskończoności* dzieli się na dwa), ma swoje początki w pismach Levinasa sprzed *Całości i nieskończoności*. Już w wykładach pt. *Czas i to, co inne* podmiot (tu: *istniejący* – przyszedł Toż-Samy) napotyka kilka fenomenów, które przekraczają krąg jego możliwości³⁰, wskazując tym samym kierunek dalszej ewolucji: do nich należy relacja erotyczna, w której

podobnie jak w przypadku śmierci nie mamy do czynienia z kimś istniejącym, ale z wydarzeniem inności, z alienacją. To nie wolność cechuje od początku innego, z której następnie miałyby być wyprowadzona inność; to właśnie *inność nosi w sobie inny jako swoją istotę*.³¹ (CI, 99)

Podczas, gdy istniejący³² realizuje się w „podmiotowości” i „świadomości”, inność realizuje się w kobiecości. Termin z tego samego poziomu, ale o sensie przeciwnym świadomości. Kobiecość nie urzeczywistnia się jako określony byt [...], ale we wstydzie. (CI, 100)

[Jest to relacja] nie z jakimś bytem, którego tu nie ma, ale z samym wymiarem inności. (CI, 101)

[Kobiecość to kategoria,] której nie obejmuje ani opozycja byt–nicość, ani pojęcie po prostu kogoś istniejącego. (CI, 99)

Kłopot z kwalifikacją ontologiczną drugiego terminu relacji z Innym, jakim (CI, CN) jest *kobiecość* (kobieta to dla Levinasa, fenomenologa *par excellence*, ani byt, bo tym, kto *jest*, jest podmiot męski, ale i nie niebyt, bo przecież podmiot męski zupełnie realnie z jakimś, co prawda granicznym, ale jednak fenomenem³³ ma tu do

³⁰ Przekraczają krąg możliwości – wytyczna ściśle fenomenologiczna, element Levinasa krytyki ontologii fundamentalnej Heideggera, opartej na strukturze *możliwości*.

³¹ Kursywa – MCH.

³² istniejący to kategorialny przodek Toż-Samego, z poprzedniego etapu twórczości Levinasa, obejmującego przynajmniej dwie poważniejsze publikacje: *Istniejącego i istnienie* i aktualnie omawiane wykłady *Czas i to, co inne*.

³³ Fenomenem w ujęciu fenomenologii drugiego etapu, kiedy w krąg fenomenów zaliczać zaczęto również doznania cielesne ślepe, czyli dotykowe bądź słuchowe, albo takie, które angażują sferę przeżyć niezwiązanych bezpośrednio ze wzrokowym wrażeniem zmysłowym, niejawnych i nie wyobrażanych, ale jednak jakoś się manifestujących,

czynienia, który to fenomen na pewno nie jest zgoła niczym) pojawia się wcześniej, zanim separacja w *Całości i nieskończoności* ostatecznie się kategorialnie (nieprecyzyjnie co prawda) skryształizuje. Pat filozoficzny, w jakim znalazł się przy okazji swych pierwszych czysto fenomenologicznych analiz doświadczenia inności w wykładach *Czas i to, co inne* Levinas, będzie miał swoje konsekwencje, których niepokojące oblicze da o sobie znać na wszystkich kolejnych etapach jego twórczości. Słusznie krytykowana z pozycji przeciwoantologicznych i feministycznych kategoria kobiecości³⁴ znalazła się na linii najwyższych napięć: oto nie gdzie indziej, jak w relacji erotycznej znalazł Levinas *prototyp* relacji z Innym:

Sądzę, że prototypu dostarcza nam tu relacja erotyczna. Eros, silny niczym śmierć, będzie dla nas bazą do analizy owej relacji z tajemnicą. Pod warunkiem, że wyłożymy ją w kategoriach całkowicie różnych od kategorii platonizmu, będącego światem światła. (CI, 79)

I dlatego to w niej właśnie pojawia się pierwszy, ale już wyraźnie określony zarys relacji z Innością, z której to relacji Levinas wyprowadzi skrajne konsekwencje dopiero w *Inaczej niż być*. Jakie cechy zdradza ten zarys, które następnie uczynią z filozofii Levinasa szaleństwo radykalnej transcendencji?

Przytoczony właśnie cytat sugeruje przestrzeń, w której usytuuje się relacja z Innym: poza zasięgiem światła, rozumu, poza dyskursem. Przedsięwzięcie w duchu epoki skądinąd; Levinas rozwijał swoją wczesną myśl w tym samym czasie, w którym i Merleau-Ponty, podjąwszy wyzwanie rzucone przez Husserla m. in. w jego *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*³⁵, koncentrował się na cielesnych uwarunkowaniach podmiotu, a Klossowski i Bataille rozpisywali się nad rozkoszami acefalii, słowem, myśl nurzała się w mrokach własnych początków i badała swoje zmysłowe zaplecze... Nie w tym jednak rzecz, że w ciemnościach straszy, ale w tym, jakie pozostałe warunki, w jakim zakresie i z jaką mocą charakter tych ciemności określają.

odczuwanych; por. np. Michel Henry *Phénoménologie de la vie*, PUF, collection "Epiméthée", Paris 2003–2004; Monika Murawska *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

³⁴ Zob. np. Jacques Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli E. Levinasa*, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, Kraków 1992, ss.161–224; Marzena Adamiak *O kobiecie, która nawiedza myśl*, Wydawnictwa Akademickie i profesjonalne, Warszawa 2007.

³⁵ Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989 (dalej w tekście jako WS), lub tegoż: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Ks. I i II, przeł. Danuta Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967 (I) i 1974 (II).

Już w wykładach *Czas i to, co inne* relacja istniejącego z kobiecością nie jest równą relacją dwóch wolnych jednostek – taka, uważa Levinas za Hobbesem i Heglem, prowadzi nieuchronnie do porażki komunikacji (CI, 99), nie ona więc relację z Innym powinna określać, o ile ma to być relacja z *zewnątrżnością*. Dlatego Levinas chętnie sięga po narzędzia fenomenologiczne: kobiecość to *wymiar inności, a nie jakiś konkretny byt*. Ten fenomenologiczny *stricto sensu* punkt widzenia na relację z transcendencją, po nieznacznych perypetiach – związanych przede wszystkim z omówionymi wyżej próbami ujęcia Innego w kategorię bytu w *Całości i nieskończoności*, które jednak nie znalazły uzasadnienia już w ilustrującym tezę o diadzie materiale fenomenologicznym zawartym w tej książce, a później zostaną zarzucone całkowicie – przyjmie swą pełną postać w *Inaczej niż być*.³⁶

Inny w relacji erotycznej nie może również być komplementarnym członem, z którym połączenie gwarantowałoby wyższą postać jedności – nie chodzi wszak o jedność, lecz o jej rozerwanie.

Dalej, *istniejący* (przodek Toż-Samego z wykładów *Czas i to, co inne*) pragnie i szuka, a kobiecość się skrywa – we wstydzie – i to należy w sposób *istotny* do jej sposobu bycia. Istniejący to świadomość, kobieta to wstyd (nie-swiadomość)³⁷. Różnica ta zapisana jest w istocie członów tej relacji – a relacja jest nieodwracalna – do tego więc, że Ja jest jedno, jako takie niezastępowalne, bo jest korelatem *sine qua non wymiaru inności*, dochodzi czynnik dodatkowy, uniemożliwiający odwracalność – różnica płci. Na tej różnicy rozpina Levinas binarną charakterystykę podmiotu *ze względu na działanie: aktywność podmiotu* (męskiego) z jednej strony oddziela – ontologicznie – od *pasywności* (kobiecego) *wymiaru inności* z drugiej.

Już w tym momencie prototyp wyraźnie antycypuje rozwiniętą postać relacji z Transcendencją z *Całości i Nieskończoności*, przede wszystkim zaś relacji określanej w *Inaczej niż być* jako *inny-w-tożsamym*. Po pierwsze, członowie relacji nie

³⁶ Levinas pozostanie w tym punkcie fenomenologiem-transcendentalistą: Toż-samy (w *Inaczej niż być* pod imieniem *inny-w-tożsamym*) będzie niezastępowalnym podmiotem winy, a zatem również, na mocy odpowiedzialności za wszystek byt, pierwszym fundamentem ogólności.

³⁷ Już w tym miejscu warto zwrócić uwagę na polaryzację: świadome / nieświadome. W polu tego, co nieświadome, Levinas plasuje uczuciowość i zmysłowość o szczególnym kierunku, do wewnątrz, charakteryzowaną przez kolaps, zwinięcie się, wycofanie; natomiast ekspansja, ekstaza należą do przeciwnego bieguna, związanego ze świadomością. Uczucie, przeżycie, doznanie – jest pasywne, odbiorcze. Radykalizującej interpretacji ulega tu Husserla koncepcja intencjonalności, wedle której Ja, źródło i wiązka intencji, jest czystym aktem. Podmiot fenomenologii pierwszego stopnia (rozwijanej przez Husserla i Heideggera) wyznaczany jest przede wszystkim przez akt, działanie. Por. np. Jean-François Courtine *Historia i fenomenologiczne losy „intentio”*, przekład translatoryjny: Maja Chmura pod kierunkiem Jacka Migasińskiego, tłum. w: *Fenomenologia*, nr 6/2008, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

mogą wymienić się miejscami: choćby dlatego, że Levinas pisze z pozycji fenomenologicznych, których, pomimo krytycznej lektury pism poprzedników, nie opuszcza: Toż-samy jest niewymienialny, definiuje go jego wewnętrzność, egoizm i szczęście, one go indywiduuja; co zaś do możliwej wewnętrzności Innego – ta leży poza zasięgiem analiz. Inny to wyłom w polu fenomenów Toż-Samego, nie-fenomen lub nadfenomen³⁸, określany jednak nie inaczej, jak *poprzez różnicę w stosunku do pozostałych zjawisk pola fenomenalnego*, które z istoty przynależą do Toż-samego; zatem w stosunku do Innego, opisywanego fenomenologicznie, choć negatywnie, ale jednak z pozycji Toż-samego, indywiduacja poprzez etapy konstytucji transcendentalnej, czyli w takiej postaci, jaka przysługuje Toż-samemu, obowiązywać nie może.

Po wtóre, medium relacji z Innym jest pozadyskursywne, rzecz dzieje się w przestrzeni międzycielesnej, która wymusza bezpośredniość i uniemożliwia dystans (ten moment w *Całości i nieskończoności* Levinas jeszcze będzie próbował zmniejszać wprowadzając pojęcie *(roz)mowy*, jednak, jak zobaczymy, raczej bez powodzenia) – uniemożliwia więc również, po drugie, zrównoważenie członów relacji, o ile (sam Levinas tak sprawę stawia) możliwość wyrównywania szans wiąże się z użyciem z rozumu. Tutaj niczego się nie wyrównuje ani nie uzgadnia. Człony *są z istoty* nierówne. Miały być absolutnie *różne*, w tej różnicy jednak nieodwołalnie – bo na mocy ontologii – skazane są na nierówność. Tak zarysowana ontologiczna sytuacja, wyznaczona przez istotową nierówność, niezwrotność i nieracjonalność, otwiera się na szaleństwo zarówno miłości, jak i śmierci, przemocy.

...jedynie byt, który poprzez cierpienie skurczył się w swojej samotności i osiągnął relację ze śmiercią, sytuuje się w obszarze, w którym relacja z tym, co inne, staje się możliwa. (CI, 79)³⁹

Wydaje się, że dla Levinasa, gdy przyjrzeć się bliżej ciągom fenomenologicznych analiz, składających się na materię jego książek, a rozwijających się dość niezależnie od przyjętego przezeń i deklarowanego korpusu głównych

³⁸ Twarz to nie-fenomen – jeśli pozostaniemy w ramach terminologii fenomenologicznej pierwszej fazy – zgodnie z rozumieniem fenomenu przez Husserla i częściowo Heideggera, jako czegoś, co się jawi, wyjściowo, wzrokowi. Twarz nie jest fenomenem tego rzędu, jest bodźcem raczej słuchowym, akustycznym. To „fenomenologia akustyczna” – określenie Jacka Migasińskiego: fenomenologia z rejestru wizualnego przechodzi u Levinasa w rejestr akustyczny, fenomen daje się słyszeć, choć niekoniecznie go widzieć, a jeśli, to nie daje się na skali wzrokowej skategoryzować.

³⁹ Słowa te, wygłoszone bez mała 30 lat przed powstaniem książki *Inaczej niż być*, wydają się skupiać już w załączku jej treść – to pierwsza jaskółka obwieszczająca tę skrajną możliwość konstytucji podmiotu: podmiotu z *Inaczej niż być*, rozumianego jako *wbrew-sobie* lub *conatus na wspan*.

założeń (przede wszystkim założenia o absolutności różnicy, o separacji) – mimo przeciwnych tej tezie deklaracji zawartych w *Całości i nieskończoności* – relacja miłości (uprzedźmy: źródłowa relacja z Innym) pozostanie relacją przemocy⁴⁰.

1. 2.

Separacja erotyczna i separacja etyczna

Podobnie jak w wykładach *Czas i to, co inne* charakteryzowana jest i w *Całości i nieskończoności* relacja erotyczna, której poświęca Levinas odrębny rozdział, sytuując ją *poza Twarzą*.

1. 2. 1.

Eros

Po pierwsze, relacja z kobietą lub kobiecością⁴¹ jest bezrozumna, a co za tym idzie, niema.

⁴⁰ Przemocy skierowanej przeciw Toż-samemu: by rzecz mogła się w tę stronę obrócić (bowiem w CN Levinas przedstawia Toż-samego, nie Innego, jako możliwego agresora), musi jednak Levinas krytycznie podejść do tez *Całości i nieskończoności* i wyciągnąć wnioski z fenomenologicznych analiz tam rozpoczętych, które to analizy podejmując, dopiero przejdzie na powrót na stanowisko anonsowane już w swoich pierwszych książkach, w szczególności w wykładach *Czas i to, co inne*, a plasujące relację z Innym w rejestrze cielesności, wrażliwości cielesnej, nieporządkowanej już żadną zasadą *ratio*.

⁴¹ Pomiędzy tymi dwoma terminami wyczuwalne jest napięcie, które wywołuje u czytelnika, nie bez powodu, duży dyskomfort. Levinas obu słów używa wymiennie, tak jakby miały jeden desygnat. Tymczasem odległość, jaka dzieli ich znaczenia odzwierciedla pęknięcie wewnątrz pojęciowej struktury jego myśli: powiedzieć „kobieta” to wskazać na jakiś byt, jakiś ekwiwalent Toż-samego; powiedzieć zaś „kobiecość” to utrzymywać się w rejestrze wrażeniowym, w horyzoncie fenomenologicznym Toż-Samego, który, choć każdy fenomenolog będzie dążył do *uznania w bycie obecnego* przed nim fenomenem, pozwala jednak na pewną wygodę dystansu w stosunku do mocnej tezy ontologicznej – przecież rzetelna percepcja fenomenologiczna wymaga dopiero redukcji... itd. Ta charakterystyczna dla fenomenologii sytuacja poznawczo/afektywna zyska u Levinasa operacyjną funkcję: w *Całości i nieskończoności* jeszcze niedość rozwinięta (czytelnik jeszcze nie wie, o co właściwie chodzi; gdy mowa o „Kobiecie”, myśli o dość zdegradowanej w opisie, ale jednak partnerce Toż-Samego, gdy mowa o „kobiecości” – wyobraża sobie całe pole wrażeniowe związane z seksualnością i *funkcjonalnością* płci pięknej), w *Inaczej niż być* ufunduje podstawy ujęcia podmiotowości etycznej jako – po prostu – *wrażliwości zmysłowej* (podatności na zranienie).

Kobiecość to Inny, który nie wchodzi w relacje społeczne, który jest członkiem związku dwojga, społeczności intymnej, społeczności bez języka. (CN, 320)

Jest również nierówna: różnica rozkłada się analogicznie – wyznacza ją balans pomiędzy wpisaną w *istotę* Innego/Ukochanej łagodnością, kruchością i słodyczą (wycofywaniem się *poza byt*) a profanacją, czyli przemocą ze strony Toż-Samego, z którą łagodność ta igra. Balans ten nadal ciąży w stronę określenia biegunów relacji w kategoriach ontologicznych, określając Toż-Samego przez pragnienie i pożądanie, Ukochaną zaś przez wstyd, wycofywanie się, słodycz i słabość, co niechybnie oznacza przyznanie Toż-Samemu statusu bytu, Ukochanej zaś – ambiwalencji zjawiska.

Łagodność oznacza sposób – sposób pozostawania w *no man's land*, między bytem a jeszcze-nie-bytem. Ten sposób nie ma nawet charakteru znaczenia (...), lecz słabnie i zamiera jako *istotowa*⁴² słabość Umiłowanej, podatnej na zranienie i śmiertelnej. (CN, 312)

Niestety, założona przez Levinasa nierówność i niezwrótność członów relacji z Innym nie pozwala przymknąć oczu na tę nieszczęsną „istotową” charakterystykę Innego, która wystawia Levinasa na zasadne oskarżenia ze strony rzeczników feminizmu i równości; dość powiedzieć w tym miejscu, antycypując dalszy bieg analiz, że gdyby nie wstępne ontologiczne rozstrzygnięcia o nierówności i nieodwracalności tej relacji, potencjał filozoficzny tego przyczynku do fenomenologii Erosa z końcowych partii *Całości i nieskończoności* mógłby dać asumpt do analiz źródeł uspołecznienia daleko bardziej uniwersalnych, niż te, które, trzymając się swoich pierwszych dyrektyw, mógł Levinas rozwinąć. W szczególności zaś fakt, że relacja erotyczna nie daje się odwrócić, zdaje się być głównym nieszczęściem podjętej przez Levinasa próby fenomenologii erosa, choćby dlatego, że ewentualny podmiot kobiecy skazuje na milczenie. A jednak próba opisu wrażliwości zmysłowej jako medium komunikacji,

Chociaż jesteśmy zmuszeni uznać porażkę komunikacji, kiedy opisujemy innego człowieka jako wolność, kiedy myślimy o nim w kategoriach światła, to jednak uznaliśmy tylko porażkę ruchu zmierzającego do ogarnięcia bądź do zawłaszczenia jakiejś wolności. Wobec tego tylko wykazując to, przez co eros odróżnia się od posiadania i od władzy, możemy przyznać, że w relacji erosa zachodzi komunikacja. (CI, 100)

⁴² Drugie wyróżnienie w tym fragmencie pochodzi ode mnie, MCH.

z rozkoszą jako głównym aktorem intersubiektywnej sceny, otwiera ogromny rezerwuuar możliwości poszukiwaniom na polu genezy i struktur relacji społecznych. I choć zdjęcie z korpusu Levinasowej myśli tego feralnego wstępnego ograniczenia, tezy o transcendencji (czyli detronizacja pierwszej diady), o istotowym *ukierunkowaniu* relacji społecznej z pewnością nie odpowiadałoby jego intencji, niemniej dałoby szansę docenienia jego niezmiernie obiecującej pracy analitycznej na polu fenomenologii intersubiektywności. Wszak to on właśnie uaktywnił w opisie formułowania się podmiotowości zaniedbany przez Heideggera obszar zmysłowej, autotelicznej przyjemności, i nie tylko nawartościował go etycznie, czym naruszył w posadach silne i na ogół niepodzielnie władające myśleniem o rozkoszy wyobrażenie o jej nieubłaganym, suwerennym egoizmie, ale także wprost usytuował ten obszar w samym centrum podmiotowości, wytrychem rozkoszy otworzył jej wnętrze i zawiązał w nim „intrygę”⁴³ pierwotnego uspołecznienia.

1.2.2.

Twarz

Tamże, czyli w *Całości i nieskończoności*, opisując relację Toż-Samego z Innym (akustyczna fenomenologia Twarzy) Levinas angażuje kilku stałych aktorów, wyrażających różnicę między Innym i Toż-samym: *obcego, cudzoziemca, wdowę i sierotę*. Figury te, jako wcielenia Nieskończoności wyrażać mają całkowitą obcość – nie sposób jednak zaprzeczać, że wpisana w istoty przynależące wraz z Ja do tego samego gatunku. Obcość, absolutna metafizyczna obcość, radykalna różnica pozostaje zakotwiczona przecież w podobieństwie, przynajmniej gatunkowym. Mimo to Levinas podkreśla wyraźnie: Toż-Samy i Inny nie są z tej samej płaszczyzny. Mówi o zakrzywieniu metafizycznej przestrzeni: Inny jest kimś znacznie *więcej* niż Toż-Samy, Mistrzem i Nauczycielem, a zarazem kimś znacznie *mniej*: obcym poszukującym schronienia, pomocy, której tylko Toż-Samy mu może udzielić. Panuje tu, w polu tej różnicy, skrajna egzystencjalna nierównowaga. Ontologiczna nierównowaga – sytuacja nie może się odwrócić. Toż-samy ma i tutaj do czynienia z *wymiarem transcendencji*, a nie z osobnikiem mu podobnym, który ma być jedynie wymiaru tego nosicielem. Gdy jednak wyłączyć z obszaru filozoficznej analizy Levinasa założenia religijne, nie sposób nijak uznać, że właśnie inny człowiek, a nie

⁴³ *Intryga* – słówko-klucz używane przez Levinasa w *Inaczej niż być* dla określenia uwikłania Toż-Samego w odtąd w sam środek jego ciała wpisany jego własny warunek – Innego.

jakikolwiek niebędący człowiekiem inny byt wymiar ten koniecznie ma unosić. Poddając analizie strukturę filozoficzną (nie)fenomenowi twarzy nietrudno nie zauważyć, że po pierwsze, z Twarzą Levinasa nie wiąże żadnej indywiduacji – twarz należeć może do każdego, twarz przecież wzywa – wzywa pomocy, a tylko przy okazji ukazuje się w jakiejś, jak mówi Levinas „formie plastycznej”, do tego stopnia, że funkcję twarzy pełnić mogą przygarbione plecy... Tym, co wzywa, jest niedola, potrzeba fizyczna, Inny jest głodny i trzeba go odziać, jego życie jest zagrożone w sensie najbardziej bazowym, jego ciało wymaga natychmiastowej interwencji. Taką sytuację nazywa Levinas spotkaniem twarzy. Toż-Samy reaguje natychmiast, od razu „ma pełne ręce” darów – działa, nie kontempluje rysów obcego, ani nie wdaje się z nim w dysputy. (Roz)mowa, cechująca tę relację, nie ma nic wspólnego z dyskusją, „wymianą” myśli; wymiana zakładałaby wyjściową równowagę po obu stronach, tu zaś takiej nie może być, ponieważ na przeszkodzie stoi separacja. Owszem, *oko nie łśni, lecz mówi*, co oznacza, że Inny wzywa Toż-Samego i go naucza, czyli daje mu do zrozumienia, że Toż-samy nie może go zabić, oczekuje jednak rewanżu w innej materii – właśnie w materii, oczekuje daru, którym fizycznie mógłby się pokrzepić. Po drugie więc, ponieważ fenomenalne dane identyfikujące twarz wskazują na najbardziej elementarny wymiar egzystencji ciała, które staje przed Toż-Samym jako twarz, na jego *nagie życie* – by użyć terminu ukutego przez Giorgio Agambena dla tej najpierwotniejszej warstwy żywej egzystencji – nie ma tu na czym oprzeć cezury odgraniczającej człowieka od innego zwierzęcia i nie widać, dlaczego Toż-Samy miałby reagować na głód obcego człowieka, a nie reagować na głód innych stworzeń, z którymi wiąże go przecucie dolnej granicy wytrzymałości ciała, którym jest i którym to drugie stworzenie również jest. Jeżeli bowiem sprawa twarzy rozgrywa się w medium cielesnej wrażliwości, i jeśli nie chodzi o konkretną ludzką jednostkę (nie chodzi o nią z wszelką pewnością), a tym, co konkretne i o co tu chodzi, jest konkret jej cielesnej potrzeby, to, o ile nie założymy jakiegoś zewnętrznego podziału, nie widać, dlaczego o doświadczeniu twarzy nie miałoby decydować atawistyczne odczucie podobieństwa, cielesnej analogii, która nie musiałaby kończyć się na ludzkim gatunku, a mogłaby sięgać równie dobrze za, jak i kończyć się przed granicą „człowieka”.

W tej sytuacji dyskusyjnym wydaje się wykluczanie przez Levinasa *każdej formy* podobieństwa, choć, oczywiście o ile czynnikiem decydującym miałoby być podobieństwo gatunkowe, to w perspektywie historycznej, ze względu na kluczowe w XX wieku doświadczenie faszyzmu, w warstwie intencji trudno nie zrozumieć, dlaczego Levinas je odrzucał. Jednak kategoria podobieństwa może działać na różnych obszarach, nie musi koniecznie przebiegać podziałów ukutych przez Arystotelesa. Może więc inny klucz, oparty na innym niż gatunkowe rodzaju,

podobieństwie, otworzy mimo Levinasa zastrzeżeń dostęp do *rzeczywistego* Innego? Szczegółowe analizy fenomenologiczne przeprowadzone przez Levinasa w *Całości i nieskończoności* i *Inaczej niż być* oferują taki klucz: jest nim zmysłowa wrażliwość. Tylko jeden czynnik, za to dla Levinasa kluczowy, nie pozwala mu tego interesującego horyzontu dalej rozwinąć: tym czynnikiem jest nieszczęśliwe założenie pierwotnej diady i jej *orientacji*.

1. 2. 3.

Kobieta w mężczyźnie

Levinas rozdziela w *Całości i nieskończoności* wyraźnie ⁴⁴ dwa paradygmaty relacji z zewnętrżnością: paradygmat *tworzy* (zdominowany, jak zobaczymy, przez *logos*) i paradygmat *erosa* (domena zmysłowości). Niemniej, po pierwsze, pozostawia w obu przypadkach w mocy schemat nierówności członów, otwierający możliwość z jednej strony „niealergicznego” bliskości i dobroci, a z drugiej uzurpacji i władzy, ten sam schemat, którego punkt ciężkości spoczywa na niewymiennym członie Toż-Samego, a po wtóre, co ciekawe, każe jednej z tych odróżnionych od siebie relacji (tu: relacji miłości) określać drugą (relację etyczną).

Metafizyczne wydarzenie transcendencji – przyjęcie Innego, gościnność – Pragnienie i mowa – nie ma charakteru miłości. Ale transcendencja (roz)mowy wiąże się z miłością. (CN, 306)

W jaki jednak sposób transcendencja (roz)mowy wiązać ma się z miłością?

W *Całości i nieskończoności* linia analiz fenomenów cielesnych fundujących podmiotową indywiduację, postępujących od najpierwszego momentu wyodrębnienia hipostazy z pola anonimowego bycia, *il y a*, pierwszych chwil krystalizacji podmiotu jako *Leib*, ciała własnego, poprzez kolejne etapy, takie jak korzystanie z żywności czy rozkoszowanie się materialnością otaczającego świata, słowem, linia odpowiedzialna za konstytucję samotnego, suwerennego podmiotu w egoizmie jego *całości*, przecina się z linią wyznaczającą trajektorię spotkań z *nieskończonością*, czyli z innością, w punkcie za sprawą nieszczęścia pierwotnej diady niezmiernie drażliwym: w domostwie.

⁴⁴ Podział ten, obecny w *Całości i nieskończoności*, w *Inaczej niż być* zostanie właściwie unieważniony.

Przyjrzyjmy się zatem *kobiecości* (tej *cichej obecności*) zawartej przez Levinasa wewnątrz jednego z pięter transcendentnej konstytucji podmiotu, domostwa, jako niezbywalnej komponenty podmiotu dojrzałego etycznie, zdolnego obdarować własnymi dobrami obcego przychodzącego doń jako potrzebujący pomocy gość.

Człowiek, narażony na niebezpieczeństwa związane z zapewnieniem sobie bytu, by móc w świecie skutecznie funkcjonować, musi mieć jakieś refugium, domostwo, które cechować ma swojskość, intymność i słodycz. Cechy te pozwalają podmiotowości, jak to określa Levinas, skupić się, przystąpić do pracy (przekształcania środowiska zewnętrznego w celach utylitarnych) oraz wejść w kontakt ze światem społecznym w sensie szerszym, w tym również, co interesujące, z obcym, Innym; dom bowiem to *wewnętrzność*, odseparowana od *zewnętrzności*. Cechy te jednak, swojskość, intymność i słodycz, nie powstają *ex nihilo*, są rezultatem oddziaływania *dyskretnej* (dyskretnej czyli oddzielonej, odseparowanej) *obecności*, która, by zbudować wokół podmiotu jego własną wewnętrzność, sama się wycofuje, jest – jak Levinas dosłownie pisze – *nieobecna*.

Inny, którego obecność jest dyskretnie nieobecnością i który urzeczywistnia dopiero właściwe gościnne przyjęcie, określające obszar intymności, jest Kobieta. Kobieta stanowi warunek skupienia, wewnętrzności domu i zamieszkiwania.

Inny, który przyjmuje w intymności, nie jest Twarzą, do której zwracamy się na „pan“, która objawia się w wymiarze wysokości, lecz właśnie swojskim „ty“: mówieniem bez nauczania, językiem milczącym, porozumieniem bez słów, ekspresją zachowującą sekret.

[Relacja ta] nie jest relacją z rozmówcą, ale z innością kobiety. Ta inność leży na innym poziomie niż mowa i nie jest wcale językiem ułomnym, bełkoczącym, elementarnym. Przeciwnie, dyskretność tej obecności obejmuje wszystkie możliwości transcendentnej relacji z drugim człowiekiem. Staje się zrozumiała i pełni swą funkcję interioryzacyjną tylko na tle pełnej ludzkiej osobowości, która jednak w kobiecie może właśnie pozostać w rezerwie, otwierając wymiar wewnętrzności.

W tym przyjmowaniu człowieka milczący język stanowi możliwość istotną. Milczące poruszanie się kobiety, pod której krokami rozbrzmiewają sekretne głębie bytu, nie jest niepokojącą tajemnicą zwierzęcej i kociej obecności, której dziwną dwuznaczność lubił przywoływać Baudelaire... (CN, 177–178)

Nie jest nią, zdaniem Levinasa, ponieważ to tu właśnie zaczyna się uspołecznienie – tu spełnia się pierwszy warunek takiej relacji z Innym, która nie miałaby zawierać pierwiastka konfrontacji, czyli byłaby, jak mówi Levinas,

„niealergiczna“. Ten wątek jest, z punktu widzenia analizy pierwszych pięter uspołecznienia, jaką tu podejmuję, nader ciekawy.

Przyjrzyjmy się dokładnie przywołanemu wyżej tekstowi.

Opisana relacja ma cechy relacji erotycznej, takiej, jak ją widzi Levinas: drugi członek jest dyskretnie nieobecny⁴⁵; jest źródłem intymności i słodczy, pozwala się sobą rozkoszować (CN, 176).

Spełnia wymóg wycofania się ze swych roszczeń, choć te roszczenia teoretycznie mogłyby zostać sformułowane na mocy – Levinas przeoczył ten odsłaniający zaplecze jego założeń moment niezamierzonej nieściśłości – *podobieństwa* (wyraźnie wspomina Levinas o *pełnej*, lecz latentnej *ludzkiej osobowości*).

Relacja ta odbywa się bez racjonalności i mowy, co jednak nie zakłóca *komunikacji* między członami relacji. Ma tu więc miejsce komunikacja o strukturze różnej od logosu, która jednakowoż, na jakimś poziomie, pozostaje komunikacją.

To szczególne medium, intymność i słodczy, „*en-ergeia* używania“ (CN, 180), w obszarze której dochodzi do bezsłownej komunikacji, jest więc niezbędnym faktorem uspołecznienia – bez rozkoszowania się i słodczy nie ma uzasadnienia po pierwsze bezpośrednia i bliska, wolna od wojny koegzystencja (podobnych do siebie, różniących się jedynie wektorami intencjonalności: męskiej ekstatyczności przychodzi w sukurs damska implozja) istot we wspólnej przestrzeni, a po wtóre nie jest możliwa odpowiedź na potrzebę obcego, Innego, który przybywa z zewnątrz, by przebić ten woal słodczy i zmobilizować Toż-Samego do aktów dobroci⁴⁶.

⁴⁵ Ma nie być bytem, jak członek wyjściowy, a jednak Levinas nie chce powiedzieć, że nie ma go wcale – konfuzja wynika tu wprost z nieszczęsnej tezy o separacji, wedle której Toż-Samy jest bytem, a Inny, choć różnica ma być wewnątrzontologiczna, winien by być, jednak być nim nie może, bo ma być od Toż-Samego, jako bytu, definicyjnie radykalnie inny – na mocy definicji winien więc nie być bytem, ale znów być nim musi, bo różnica zaaplikowana jest przecież do warunków społecznych, wobec czego nie może sobie Levinas pozwolić wprost na konstatację, że nikt prócz jednego jedynego Toż-Samego nie jest bytem.

⁴⁶ Tak, jakby dobroć zaczynała się wraz z pukaniem do drzwi, wewnątrz domostwa zaś była nieznana! (Levinas wprost tak tej sprawy nie formułuje, pisze jedynie, że etyka zaczyna się wraz z mową, która służy do nazywania przedmiotów, którymi Toż-Samy obdarowuje gościa-obcego, CN, 203). Celowo pomijam rozgałęziające się konsekwencje stopienia różnicy płci z różnicą ontologiczną, polegające na np. nieuznaniu w kobiecie, kocim krokiem przemierzającej domostwo, Innego *par excellence*; ta droga krytyki wydaje się być już wyeksploatowana i z filozoficznego punktu widzenia dziś już nieinteresująca: pod tym względem opis Levinasa na tyle jest nieprzemyślany, że tu już niczego więcej nie można zrobić – jeśli założymy, że relacja z Twarzą winna być punktem odniesienia dla pozycjonowania kobiety z domostwa na mapie Inności, inność jej niechybnie zostanie zdegradowana do roli warunku transcendentnego konstytucji męskiego podmiotu, nie tylko więc nie będzie żadną innością, ale również nie będzie Toż-samym, a tylko jedną z jego komponent; jak by Levinasa przed podobnymi zarzutami nie bronić, rzecz jest przesądzona,

Ze względu na dalszy rozwój Levinasa formuły podmiotowości, który doprowadzi do przewartościowania w obrębie różnicy płci i dowartościowania bieguna damskiego (przy podtrzymaniu tej podstawowej charakterystyki polegającej na „uzgodnieniu” zwrotów intencjonalności obu członów, męskiej ekstatyki i kobiecej implozywności), warto przytoczyć kilka określeń, jakich Levinas używa w opisie intymnej, „domowej” relacji:

Inny (...), który urzeczywistnia dopiero właściwe gościnne przyjęcie, określające obszar intymności, jest Kobietą. (CN, 177)

Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny. Wiąże się to z jego istotową wewnętrznością i z faktem, że zamieszkuje go ktoś, kto (...) przyjmuje w najwłaściwszym sensie, kto jest gościnnością w sobie – kobieta, a raczej kobiecość sama. (CN, 180)

Skupienie wymaga przyjęcia [przez]⁴⁷ innego człowieka. (CN, 177)

W *Całości i nieskończoności* moment *gościnności* występuje jako charakter relacji intymnej, niemniej jest to tutaj charakter „przedetyczny”, o ile etyczność najwyższego piętra⁴⁸ ma się zawiązywać dopiero pomiędzy Toż-Samym a twarzą. Nie

jeśli tylko przyjąć za nim i pierwotną diadę złożoną z *Całości i Nieskończoności*, i założenie o nierówności i nieodwracalności jej członów, i aplikację do relacji seksualnej (a następnie międzyludzkiej w ogóle). Co jednak, jeśli *uczynimy nie* spotkanie Twarzy wzorcem relacji społecznej, a właśnie erosa? Zostawmy na boku ewentualny zarzut, że to już nie będzie Levinas, i spróbujmy się przyjrzeć fenomenologii, którą Levinas *uprawia* (a wydaje się, że jest to fenomenologia różna od tej, którą *proponuje*). Jeśli jako punkt wyjścia przyjmiemy fenomenologiczną charakterystykę relacji intymnej, erotycznej, pomijając, na drodze eksperymentu, niezależnie od tegoż eksperymentu i tak w obrębie filozofii Levinasa dysfunkcyjne założenie o Nieskończonej Transcendencji innego człowieka – pozostanie cały potencjał fenomenologicznych analiz, przede wszystkim analiz zmysłowej wrażliwości, wykorzystany zresztą przez Levinasa nieco później w *Inaczej niż być*. Skądinąd, książka *Inaczej niż być* zdaje się realizować, choć nie *explicite*, podobny program.

⁴⁷ Dodaję przymek „przez”, nieobecny w polskim przekładzie, dla uwypuklenia ukierunkowania intencjonalności w relacji goszczącej mężczyznę kobiety i skupiającego się mężczyzny. Bez tego przymyka można mieć wątpliwość co do tego, czy Toż-Samy przyjmuje innego człowieka, czy też jest przezeń przyjmowany, którą rozwiewa szerszy kontekst – ten zresztą również zarysowuję.

⁴⁸ Levinas rozumie etyczność (resp. moralność – w Levinasa filozofii bez różnicy w znaczeniu) w sposób szeroki (jej zakres obejmuje już pierwsze momenty protorefleksyjnego odniesienia się do warunków własnego bycia, rozkoszowanie się doczesnymi pokarmami:

Już ono niesie jakieś zapomnienie o sobie. Moralność „doczesnych pokarmów” jest pierwszą moralnością, pierwszym zaparciem się siebie. Nie ostatnim, ale trzeba przez to przejść. (CI, 56–57)

i w tym najszerszym rozumieniu (jak sam Levinas sugeruje w przytoczonych słowach, moralność jest stopniowalna) relacja wewnątrzdomowa byłaby oczywiście etyczna; jednak „właściwa” etyka w kadrze *Całości i nieskończoności* zaczyna się dopiero wraz z pukaniem obcego do drzwi domu, za którymi Toż-Samy, odizolowany od świata zewnętrznego, nurza się w swym egoistycznym szczęściu.

da się ukryć, że moment gościnności to jednak przedłużenie, choć póki co ledwie anonsovane, pochyłej linii łączącej dwa skrajnie odseparowane bieguny: Toż-Samego i Innego; przedłużenie w stronę zaplecza Toż-Samego, którym okazuje się być jednak również Inny, choć Inny wpisany w strukturę Toż-samego, ujęty tu jako jeden z „kardynalnych punktów“ jego „horyzontu“, horyzontu jego *wewnętrzności*.

Na kobiecość natrafiłszy w tej analizie jako na jeden z kardynalnych punktów horyzontu, w którym mieści się życie wewnętrzne... (CN, 180)

Umieszczenie tak rozumianej kobiety/kobiecości *wewnątrz* struktury Toż-Samego to już wyraźny krok w stronę rozmycia granicy między Toż-Samym a Innym, do którego dojdzie w *Inaczej niż być*, gdzie Inny, właściwie zaś mówiąc Inna, dziedziczka fenomenalnej charakterystyki kobiety z relacji intymnej w *Całości i nieskończoności*, znajdzie się wewnątrz Toż-Samego, „wtargnie pod jego skórę“, *zewnątrzność* zostanie zaszczipiona *wewnątrz*, wszczepiona w strukturę zmysłowej wrażliwości. W *Inaczej niż być* inność innego człowieka zostanie „rozszana“ po polu fenomenalnym szczególnego podmiotu, nazywanego przez Levinasa *innym-w-tożsamym*, który sam jeden będzie warunkiem transcendentalnym sprawiedliwości i ufundowanej w niej obiektywności.

By jednak ów człon pasywny relacji, nazywany przez Levinasa na etapie *Całości i nieskończoności* konsekwentnie kobietą lub kobiecością, mógł zostać zaimplantowany w środek podmiotu transcendentalnego, Levinas musiał przekonfigurować relacje pojęciowe naszkicowane w *Całości i nieskończoności* i – to jego posunięcie najwyraźniej widoczne w materii tekstów – zintensyfikować znaczenie zmysłowości, wrażliwości zmysłowej jako czynnika fundującego zarazem, jednym ruchem ⁴⁹ (ruch ten będzie się nazywał *rekurencją*) i podmiot, i relacje społeczne. Rozwiązanie to dość niezwykle, zarazem jednak zdolne do stawienia czoła klasykom filozofii genezy więzi społecznej, takim jak Rousseau, Hobbes czy Hegel: dziedzina, o której traktuje *Inaczej niż być* to być może bezpośredni analogon relacji stanu natury do stanu uspołecznienia, lub jakaś dla niej alternatywa: Levinas nazwie tę dziedzinę *prehistorią ja*.

⁴⁹ W *Całości i nieskończoności* ruchy transcendentalnie konstytuujące podmiot/ogólność są dwa: pierwszy przybiera postać miękkiej indywiduacji – indywiduacji poprzez rozkoszowanie się, w której podmiot konstytuuje się na pierwszym biegunie wrażliwości zmysłowej, w szczęściu i radości, drugi indywiduacji ostrej, poprzez odpowiedzialność i winę – w spotkaniu twarzy. *Inaczej niż być* unieważni ten podział, czyniąc z dwóch jeden ruch, ruch *rekurencji*.

1.3.

Zamieszanie wokół diady

Z perspektywy *Inaczej niż być, Całość i nieskończoność* pozostaje dziełem zatrzymanym w pół drogi i pełnym terminologicznych pułapek. Kłopot z metafizyczną diadą, której członki nierówne i skazane na relację niezwrótną mają być nieskończenie odseparowane i jednocześnie empirycznie się wcielać w mężczyznę i kobietę lub mężczyznę i obcego, pociąga za sobą kolejne, i to niemałe, perturbacje pojęciowe.

1.3.1.

Niesprawiedliwy świt sprawiedliwości

Jedna z większych niekonsekwencji wiąże się z pojęciem sprawiedliwości. W *Całości i nieskończoności* Levinas wprowadza pod tym samym terminem dwa różne pojęcia sprawiedliwości i sytuuje je na dwóch różnych poziomach: pierwsze wewnątrz bezpośredniej relacji Ja z Innym, a drugie w relacji społecznej, wielocłonowej i zapośredniczonej.

Pierwsze z pojęć, wyjściowe w porządku genezy podmiotu, wiąże się ze sferą źródłową konstytucji relacji społecznej, z jej stadium bezpośrednim, w którym Innemu należy się świadczenie nieskończone, Toż-Samy zaś niczego w zamian nie może oczekiwać: oddaje Innemu sprawiedliwość, a Inny, ten cudzoziemiec, wdowa czy sierota, jako Mistrz sprawiedliwości naucza Toż-Samego i wzywa, by ten powściągał swe imperialne zakusy. Chodzi tu o „sprawiedliwość“, jaką podmiot etyczny oddawałby Innemu nie bacząc na skończoność własnych zasobów, o tę dziwną próbę – jak widać w dalszej ewolucji myśli Levinasa – ufundowania sprawiedliwości na uznanej za źródłową nierówności, na założeniu pierwotnej niewspółmierności Innego w stosunku do podmiotu etyki. Na pierwszym poziomie Toż-Samy, w odpowiedzi na potrzebę Innego (w *odpowiadaniu* na czyjaś potrzebę Levinas zakorzenia swoje ujęcie *odpowiedzialności*), obdarowuje go dobrami, których tamtemu brak; działaniu temu nie ma końca, ponieważ Inny, jako nieskończony, nie może być nasycony. Odpowiedzialność, stopniowalna na skali intensywności, udziela tu tej swojej cechy pojęciu sprawiedliwości – i sprawia, że ta pogłębia się więc w nieskończoność.

Nieskończoność odpowiedzialności nie oznacza jej aktualnej wielkości, lecz jej wzrastanie, w miarę, jak ją podejmujemy. Obowiązki rosną w miarę ich wypełniania. Im lepiej wypełniam swój obowiązek, tym mniej mam praw; im jestem sprawiedliwszy, tym bardziej jestem winny (...)

Bycie Ja daje się być może ostatecznie zdefiniować jako powstanie takiego punktu we wszechświecie, w którym może się urzeczywistnić bezgraniczna odpowiedzialność.

Prawdziwa *sprawiedliwość* nie narzuca mi równowagi swoich powszechnych praw, ale wzywa mnie do przekroczenia prostej linii *sprawiedliwości* (...). Sprawiedliwość wymaga więc, bym ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo. (CN, 296-7) ⁵⁰

To pierwsze pojęcie sprawiedliwości, tę *sprawiedliwość prawdziwą*, wypadałoby określić raczej jako *niesprawiedliwość*, źródłową niesprawiedliwość przynależną relacji bezpośredniej. Z pojęcia sprawiedliwości w kontekście tejże bezpośredniej relacji z Innym zrezygnuje Levinas dopiero w *Inaczej niż być*, gdzie będzie mowa już wprost o prześladowaniu ze strony Innego; jednak fundująca rola tej wyjściowej bipolarnej sytuacji zostanie zachowana.

Drugie pojęcie sprawiedliwości (w ostatnim z trzech powyższych cytatów: *sprawiedliwość prostej linii*) występujące pod tym samym terminem co pierwsze, jednak strukturalnie od tamtego zupełnie różne, wpisuje Levinas w domenę prawa i równej dystrybucji dóbr, w społeczeństwo faktyczne. To rozumienie nie odbiega już od ogólnie przyjętego znaczenia słowa „sprawiedliwość”. W *Całości i nieskończoności* pojęcie to otwiera kolejny etap konstytucji świata społecznego: jej drugie i ostatnie stadium, w którym Toż-Samy staje wobec wielu innych, zapośredniczających się wzajemnie, i wobec konieczności decyzji, któremu z innych przyznać pierwszeństwo w spełnieniu jego nieskończonego roszczenia. Do tego ostatniego rozumienia ograniczy Levinas niemal całkowicie zakres znaczeniowy terminu „sprawiedliwość” w *Inaczej niż być*. ⁵¹

Drugi etap w genetycznym porządku to już relacja przynajmniej trójczłonowa, w której Toż-Samy nie może poddać się bezkrytycznie wezwaniu ze strony Twarzy Innego, bo okazuje się, że wzywa go niejedna taka Twarz, czyli, że jest ktoś trzeci,

⁵⁰ Kursywa w ostatnim cytowanym akapicie pochodzi ode mnie – MCH. W jednym zdaniu Levinas przeciwstawia sobie wzajem dwa pojęcia sprawiedliwości, nominalnie ich nie różnicując.

⁵¹ Więcej na temat sprawiedliwości w: Małgorzata Kowalska *Levinasa idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem*, w: *Emmanuel Levinas: Filozofia, Teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006;

kto stawia identyczny, jak ów pierwszy Inny, wymóg, by Toż-Samy spełnił swój nieskończony obowiązek – skoro zaś Toż-Samy jest jeden tylko, wyłoniony zresztą za sprawą pierwszego wezwania ze strony Innego, powołany na mocy samej *orientacji* charakteryzującej istotę relacji z Innym, musi osądzić, któremu z wzywających go Innych odpowiedzieć w pierwszej kolejności. Czyli – musi powołać do życia *logos*, musi pomyśleć, porównać dwie twarze, czyli porównać coś, co w perspektywie źródłowej dwuczłonowej relacji porównywać się z niczym nie daje, sam, jako biegun wyjściowy, pozostając jednym jedynym. Tak się rodzi pierwszy sąd. Z nim razem powstaje przed-stawienie, czyli ogólność.

Jednocześnie relacja z wieloma Innymi, jak poprzednio dwuczłonowa relacja z Innym, pozostaje nierówna, wymóg etyczny pozostaje nieskończony, charakter tej nieskończoności tylko ulega zmianie: z jakościowej, intensywnej, charakteryzującej bezpośrednie uwikłanie w sprawę pojedynczego Innego, staje się ilościowa: zmiana polega na „przeliczeniu” nieskończoności odpowiedzialności za pojedynczego Innego na nieskończoną ilość potrzebujących Innych, których jest tak wielu, że Toż-Samy nie nadąży ich zliczyć, a za wszystkich odpowiada tylko on sam.

W ten oto sposób Levinas odtwarza konstrukt transcendentálny: Toż-Samy unosi świat ⁵². Mocą źródłowej, nieskończonej odpowiedzialności za Innego ⁵³ w ruchu sprawiedliwości i pod jej auspicjami, konstytuuje świat – świat społeczny, a

⁵² Takim językiem Levinas będzie operował w *Inaczej niż być* (zob. np. IB, 102). Zdaniem Jacka Migasińskiego o transcendentalizmie w filozofii Levinasa można mówić dopóty, dopóki ten nie dokona dekonstrukcji podmiotu w ostatniej fazie swej twórczości: na tym etapie, czyli na etapie *Inaczej niż być*, postawa transcendentálna miałaby nie być już możliwa. Zachowując w mocy wszystkie argumenty J. Migasińskiego, ale zakładając zarazem, być może karkołomnie, że o transcendentalizmie we współczesnej filozofii możemy mówić w perspektywie szerszej, niż ta, którą wyznacza klasyczne, Kantowskie jego ujęcie, staram się tu pokazać, w jaki sposób Levinas buduje swą koncepcję podmiotu-wybrańca, którego вина nie tylko ekstremalnie indywidualizuje, ale również czyni go transcendentálnym nośnikiem struktur wiedzy, a także władzy – o ile podmiot, jako jedyny („wszystko spada na mnie”, IB), w wymiarze etycznym jest pierwszym sędzią. Można więc zaryzykować twierdzenie, że transcendentalizm nie tylko nie kończy się na etapie *Inaczej niż być*, ale wręcz, że tu dopiero nabiera właściwego rozpędu i siły: warunkiem transcendentálnym nie jest tutaj *jedność* doświadczającego podmiotu, istotnie, jak pisze J. Migasiński, już rozbita, lecz jego *jedyność*, wyznaczona poczuciem winy, przed którym uciec nie sposób, bo dotyczy ono nawet czynów niepopołnionych, a zatem samego faktu bycia. Tę transcendentálną procedurę wyłaniania wybrańca Levinas zapoczątkowuje jednak już w *Całości i nieskończoności*. Zob. J. Migasiński, *Transcendentalizm Emmanuela Levinasa* w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, praca zbiorowa pod red. I. Lorenc i J. Migasińskiego, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, IFiS PAN, 2007.

⁵³ ...nawet jeśli ten byłby moim prześladowcą – w którą to stronę rozwinie Levinas analizy w *Inaczej niż być*; ale już na etapie *Całości i nieskończoności* chodzi o przekroczenie prostej linii sprawiedliwości w ruchu odpowiedzialności za Innego – przekroczenie niewątpliwie narażające Toż-Samego na szwank, na utratę „substancji”, ale przyznające mu za to „nieredukowalną szczególność” (CN, 297), czyli indywidualujące go. Toż-Samy będzie jedynym rzeczywiście zindywidualizowanym podmiotem – źródłowo winy i odpowiedzialności, faktycznie zaś – sądu.

wraz z nim także świat jako podatny na poznanie, świat jako noemat – bo sama struktura *logosu* jest dziełem ruchu sprawiedliwości.

Ten wyrafinowany konstrukt filozoficzny, łączący w jedno indywiduujący ruch upodmiotowienia z konstytucją transcendentálną ogólności, mimo swej niezaprzeczalnej siły przekonywania, nijak jednak nie uzasadnia użycia tego samego słowa „sprawiedliwość” dla określenia charakteru odniesienia łączącego członki relacji w sytuacjach tak różnych, jak źródłowa bipolarna relacja Toż-Samego z Innym i relacja społeczna w sensie szerokim, w której odpowiedzialność Toż-Samego ustanawia go instancją zdolną do wydawania sądu i, co za tym konieczne idzie, choć Levinas dalszych szczegółowych recept na organizację społeczeństwa nie daje, zapewne również do stanowienia praw i stosowania sankcji. Wielka oryginalność rozwiązań Levinasowych, takich jak na przykład to, w myśl którego *logos* i obiektywny porządek społeczny mają swą genezę w ruchu odpowiedzialności, z założenia nieskończonej, nie musi jednak przesłaniać tych kilku problemów, które w proponowanym przez Levinasa rozwiązaniu, mimo jego uroku, wciąż drążą je od wewnątrz.

Otóż, sprawiedliwość drugiego szczębla, szczębla rozwiniętego uspołecznienia, nie wydaje się konieczne potrzebować swego źródłowego pierwszego, „niesprawiedliwego” szczębla rozwoju po to, by funkcjonować – to po pierwsze: dlaczego nieskończona odpowiedzialność nie mogłaby się narodzić od razu w obliczu dwóch lub trzech Innych, a nie jednego, nawet jeśli zachowamy w mocy założenie o istotowej nierówności (*ukierunkowaniu*) relacji z innością? Dlaczego twarz musi być – na poziomie źródłowym – koniecznie jedna, by mogła uruchomić nierówną, niezwrotną relację z Toż-Samym i zindywidualizować go w jego winie? Czy nie pokutuje tu czasem pierwotny stop różnicy absolutnej z różnicą erotyczną, sankcjonujący podział bytu na dwa – i *tylko* dwa, który nie pozwala na proste rozmnożenie Innego na drugim biegunie relacji pierwszego stopnia?

Skądinąd, w materiale fenomenologicznym, którym operuje Levinas, są momenty, w których pojedynczość Innego w relacji bezpośredniej zdaje się zacierać:

W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci (...), Epifania twarzy jako twarzy otwiera na człowieczeństwo. (CN, 252)

Doświadczenie twarzy ma charakter nakazu.

Zasada możliwa jest tylko jako nakaz. (CN, 237)

Jest to jednak nakaz szczególny, wyznaczający dopiero początek mowy, słowem, twarz jest doświadczeniem dziejącej się już *praxis*, praktyki dobroci, ta zaś nie ma na celu wyświadczenia dobra jakiejś jednostce w jej wyjątkowości – jedyna wyjątkowość wpisuje się w pochyłą orientację relacji, i to ta orientacja, to nachylenie należy do istoty doświadczenia twarzy, nie zaś indywidualność Innego, która miałaby na Toż-Samego szczególnie oddziaływać; można więc zaryzykować twierdzenie, że doświadczenie twarzy dotyczy takiego rejestru, wewnątrz którego nie ma powodu przeliczać bodźców i przypisywać ich wyróżnionym jednostkom; nie sposób zatem dokładnie oznaczyć, czy „nosiciel” twarzy stoi przed Toż-Samym sam jeden, czy może Toż-Samy ma do czynienia z twarzą raczej dwóch czy trzech Innych na raz.⁵⁴ A jednak, tak w *Całości i nieskończoności* jak i później, Levinas obstaje przy rozbiciu procesu uspołecznienia na dwa etapy: etap bezpośredni, doświadczenie pojedynczego Innego, i etap zapośredniczony związany z doświadczeniem ważenia roszczeń kilku Innych i sądzenia.⁵⁵

A gdyby do rzeczy podejść z innej strony: gdyby relacja erotyczna, ten prototyp separacji, pozostając nierówną, pochyłą czy *ukierunkowaną*, jak mówi Levinas, była jednak odwracalna (a zatem gdyby owa nierówność odnosiła się raczej do stosunku sił, jak tego zresztą chce Levinas, niż określała człony z istoty, czyli gdyby człony mogły się mimo różnicy położenia względem siebie jednak obracać), czy wówczas również droga do *sprawiedliwości* wiodłaby koniecznie przez *nieskończoną niesprawiedliwość* względem Toż-Samego? Przecież już wedle porządku *Całości i nieskończoności* Toż-Samy ma oddawać „sprawiedliwość” Innemu aż po wyczerpanie własnych zasobów⁵⁶. Czy uwolnienie relacji od ontologicznego obciążenia i wprawienie jej w ruch nie stworzyłoby szansy raczej wykorzystania i pomnożenia zasobów Toż-Samego i Innego, zamiast prowadzić do niekończącego się pozbawiania Toż-Samego jego substancji? Taka droga, owszem, rysuje się wzdłuż Levinasa tekstów, w szczególności w partiach, w których Levinas uwagę poświęca fenomenologicznemu konkretowi, mniej dbając o utrzymanie w mocy swych pierwszych dyrektyw co do diady. Zręby modelu relacji odwracalnej, wolnej od wymiaru wysokości i związanego z nim nieskończonego wymogu

⁵⁴ Ten wątek zostanie przez Levinasa rozbudowany w warstwie opisowej w *Inaczej niż być*, gdzie już bezpośredniość relacji z Innym rozgrywać się będzie w polu wrażliwości zmysłowej, a ta, jako taka, nie indywiduuje swych obiektów, odciska się w niej jedynie intensywność ich oddziaływania.

⁵⁵ Powód, dla którego Levinas przy tym obstaje, wydaje się pochodzić spoza rejestru filozoficznego, prawdopodobnie chodzi tutaj o wyjściową dla Levinasa perspektywę monoteistyczną.

⁵⁶ Levinas tutaj sytuację tę dopiero ustawia, nie rozwijając jej oczywistych już teraz, gdy wziąć pod uwagę „przekraczanie prostej linii sprawiedliwości”, konsekwencji w postaci nie tylko ryzyka, a konieczności zupełnego wyzbycia się siebie.

wyzbywania się siebie widoczne są już przede wszystkim w analizach domostwa, czyli, paradoksalnie, w miejscu Levinasowego tekstu, w którym zarazem do absurdu doprowadzone zostają wątki związane z ontologicznym uprawomocnieniem nierówności płci. Pisze Levinas:

Inny, który przyjmuje w intymności, nie jest twarzą, do której zwracamy się na „pan”, która objawia się w wymiarze wysokości, lecz właśnie swoim „ty”: mówieniem bez nauczania, językiem milczącym, porozumieniem bez słów. (CN, 177)

Gdyby drogę tę jednak kontynuować, doprowadziłaby do alternatywnej etyki, etyki nadmiaru, a nie niedoboru, etyki rozpoczynającej się od rozkoszy, nie od wyrzeczenia – etyki raczej szczęśliwych, niż świętych. Ten trop⁵⁷ nie czyniłby *krzywdy* (tu: krzywdy Toż-Samego) koniecznym warunkiem sprawiedliwości – póki jednak pozostajemy w kadrze wyznaczonym przez diadę, droga przebiegająca przez uspołecznienie i sprawiedliwość do ogólności musi prowadzić przez zasięki nierównej, zafiksowanej w swoim *ukierunkowaniu*, narażonej na przemoc relacji, której nie sposób zapośredniczyć.

1.3.2.

Nie ma mowy, gdzie mowa jest niema

Do niewygody, dającej się we znaki czytelnikowi *Całości i nieskończoności*, a związanej z podwojeniem pojęcia sprawiedliwości, dołącza się nieprecyzyjne usytuowanie na mapie transcendentalnej, kategorii tak istotnej jak racjonalność, występującej tu pod postacią (roz)mowy, mowy, *logosu*.

Mowa, a więc *logos*, ma być w *Całości i nieskończoności* figurą przynależną i relacji źródłowej, czyli *bezpośredniej* relacji z Innym (tu: relacji etycznej najwyższego stopnia, czyli spotkaniu twarzy)⁵⁸ i relacji społecznej na szczeblu ogólnym, czyli *zapośredniczonej*.

⁵⁷ Trop wyśledzony zresztą przez Levinasa już na etapie *Całości i nieskończoności*, przy okazji analiz rozkoszowania się i szczęścia jako warunków miękkiej indywiduacji, i następnie *deklaratywnie* wszczepiony w korpus Inaczej niż być, *de facto* jednak, jak dalej wykazę, zarzucony – wart jest jednak wciąż uwagi, a nawet – być może – będzie Levinasa najbardziej płodnym osiągnięciem?

⁵⁸ Rejestr relacji społecznej bezpośredniej prócz spotkania twarzy obejmuje również relację intymną/erotyczną z kobietą (między ujęciem kobiecości w domostwie i kobiecości będącej bohaterką fenomenologii erosa nie czynię różnicy ze względu na odpowiedność

Można by sądzić, że w (roz)mowie, traktowanej jako jeden z kluczowych momentów ogólności, pozycje Innego i, z drugiej strony, etycznego podmiotu mówiącego musiałyby zostać zrównane. Tak jednak Levinas sprawy nie stawia. Rozmowa z Innym nie jest właściwie rozmową, nie jest nawet wymianą przebiegającą w jednym i tym samym medium – Inny wzywa Toż-Samego i naucza go z pozycji mistrza, ten zaś odpowiada mu darami z przedmiotów: moment *logosu* w tej praktyce sprowadza się do nadawania rzeczom-darom nazw. Tak przedstawiona rozmowa jest więc miejscem genezy mowy raczej⁵⁹ niż miejscem spotkania równych sobie interlokutorów. Z Innym nie ma dyskusji.

W kontekście relacji Toż-Samego z kobietą/kobiecością natomiast wspomina Levinas o „języku milczącym, porozumieniu bez słów”. Ze względu na kluczowy dla pojęcia mowy, a więc i (roz)mowy, wymiar ogólności, trzeba zaznaczyć, że w relacji intymnej, erotycznej, o *mowie stricto sensu* mowy nie ma i być nie może: jest to relacja absolutnie bezpośrednia, co, na mocy przyjętego przez Levinasa *implicite* dualizmu ciało-duch i w wyniku przyswojenia sobie wniosków z Husserla analiz zmysłowego źródła świadomości (SC),⁶⁰ oznaczać będzie dla Levinasa relację w medium cielesnym.⁶¹

Na poziomie uspołecznienia natomiast, a więc na poziomie ogólności, mowa jest relacją wyrównanych członów, nośnikiem informacji i środkiem porozumienia, traci jednak moment indywiduacji, który jeszcze obowiązywał w bezpośredniej relacji z Innym (z twarzą), gdzie rzeczy dopiero zyskiwały imiona. Tu, w powszechnym dyskursie, nie ma już imion własnych, znaczenia zmieniają miejsca w systemie i nazwy; są względem siebie równoważne i na siebie przekładalne, czyli, w języku Levinasa z *Inaczej niż być* – obojętne, indyferentne, niezróżnicowane.

strukturalną obu opisów; do fenomenologii erosu zwłaszcza powrócę jeszcze w dalszym ciągu analiz, przy okazji *Inaczej niż być*). Tu nie ma mowy o (roz)mowie z powodu omówionego wcześniej uszczerbku na inności, jaki charakteryzuje kobietę/kobiecość. Podkreślimy zarazem po raz kolejny, że jakaś forma, i to efektywna, *komunikacji* tu jednak występuje.

⁵⁹ Co skądinąd jest rozwiązaniem bardzo ciekawym: nazywanie ma być ekspresją odruchu etycznego, odruchu dobroci. Rzecz z punktu widzenia transcendentnego istotna: to Toż-Samy jest w tej relacji źródłem słów, on tworzy język. Levinas dużą wagę przywiązuje do języka jako nośnika/miejsca etyki: w języku francuskim „zdanie” to „proposition”, propozycja.

⁶⁰ Pierwsza w ujęciu Husserla fundująca para, *praświadomość* i odpowiadająca jej *pradata* zmysłowa, parą jest tylko formalnie, oba jej człony wykraczają poza świadomość rozumianą jako intencjonalność i jako takie nie podlegają świadomej dystynkcji, mogą się więc stykać i przenikać; wiadomo tylko jedno: że nic pomiędzy nimi nie pośredniczy. W tę stronę rozwija Levinas szeroko swą epistemologiczną interpretację wrażenia – jako warstwy mającej coś wspólnego z przedmiotem wrażenia: jakości zmysłowe nie są tylko tym, co odczuwane; są odczuwaniem, jakby stanami afektywnymi (IB, 56)

⁶¹ W tę stronę rozwinięte analizy w *Inaczej niż być*.

W jednej i tej samej kategorii mowy umieszcza więc Levinas zjawiska nie tylko odmienne, ale wręcz sobie wzajem przeciwne. W relacji bezpośredniej mowa indywiduuje, jest dziedziną najczystszej dobroci, słowa powstają z rzeczy i są z nimi zjednoczone; w relacji zapośredniczonej, na piętrze uspołecznienia, mowa uogólnia, uniemożliwia indywiduację, jest nośnikiem równości (i sprawiedliwości! – w sensie wymogu równej dystrybucji praw)⁶², słowa warunkowo przypisywane są rzeczom, a ich oderwanie od znaczeń otwiera możliwość fałszu i kłamstwa.

Levinas próbuje więc z jednej strony wyłączyć *bezpośrednią* relację Toż-Samego z Innym spod rygoru ogólności – a z drugiej strony usiłuje jednak utrzymać tę samą kategorię mowy w obu wymiarach. Mowa, a z nią racjonalność, obsługiwać ma oba piętra konstytucji podmiotu/ogólności;⁶³ jedna jej postać genetycznie ma warunkować drugą.

Nie wiadomo jednakowoż na jakiej podstawie (poza przemożną intencją porządkowania zjawisk wzdłuż nici transcendentnego waunkowania) ta sama kategoria ma obowiązywać w obu wymiarach, skoro konkretne analizy dotyczące relacji z Innym w wymiarze bezpośrednim wskazują na to, że relacja ta jest co najwyżej środowiskiem genezy mowy i to środowiskiem naznaczonym źródłową nierównością, *logos* ze swej zasady uniemożliwiającą (pokutuje w niej przecież diada – nie jest to nierówność historycznie jedynie określonego stosunku władzy, który mógłby ewoluować i się odwracać, lecz nieodwracalna nierówność ontologiczna) – wymiar zapośredniczony zaś (związany z życiem społecznym i politycznym, prawem i instytucjami) określony jest przez *logos*, w którym członki dyskursu wstępują ze sobą w relacje równe, rozumne i zwrotne. Tu właśnie tkwi kłopot, analogicznie do sytuacji pojęcia sprawiedliwości: dlaczego nazywa Levinas *sprawiedliwością*

⁶² Racjonalność, *logos* drugiego poziomu jest bowiem w filozofii Levinasa dwuznaczny: w *Całości i nieskończoności* rozwarstwia się na *logos* jako sprawiedliwość społeczną w sensie szerokim i, z drugiej strony, *logos* jako wielkie równanie, wyobcowującą maszynę porządkującą życie społeczne, a więc – na *logos* dobry i *logos* zły. W *Inaczej niż być* *logos* będzie już przedstawiony konsekwentnie i jednolicie, o racjonalności źródłowej (*anarchicznej!*) będzie Levinas mówił (na ostatnich kartach zbioru) już tylko w sensie metaforycznym.

⁶³ W tym i podobnych mu miejscach nie czynię różnicy pomiędzy konstytucją podmiotu i konstytucją ogólności, ponieważ dzieło Levinasa odczytuję jako osadzone w kontekście szeroko pojętej tradycji fenomenologicznej, zapoczątkowanej przez Hegla. Levinas podejmuje wyzwanie rzucone przez *Fenomenologię ducha* Hegla – przyjmuje narzuconą przez nią perspektywę: nawet rytm i sekwencje rozwijanych przez Levinasa tropów konstytucji najpierw podmiotu, a później ogólności odzwierciedlają kolejne etapy formowania się Ducha, jakim go widział Hegel.

niesprawiedliwość relacji z Innym? Dlaczego nazywa (roz)mowę⁶⁴ ową wymianę dóbr z Innym pukającym do moich drzwi, w której język dopiero się rodzi

oko nie lśni, lecz mówi (CN, 63)

lub dlaczego wspomina o mowie w przypadku relacji intymnej, gdzie komunikacja odbywa się bez słów?

Anatomia rozdarcia pojęcia sprawiedliwości i pojęcia rozmowy jest w *Całości i nieskończoności* analogiczna, i, w obu swych odśłonach, pozostawia nieuzasadnionym użycie tego samego terminu dla różnych wariantów zastosowania. Usprawiedliwienie tej kategoryjnej elastyczności dwóch tak istotnych pojęć *Całości i nieskończoności* nie jest możliwe przy zachowaniu w mocy wszystkich pozostałych ustaleń poczynionych przez Levinasa w tym dziele. Niemożliwość ta czyni z tej, pięknej skądinąd książki, próbę nieukończoną, logicznie niedopracowaną, pomimo ogromu włożonego w nią wysiłku i siły przekonywania zawartych w niej fenomenologicznych opisów.

1.3.3.

Namnażanie siebie

O płodności w kontekście struktur transcendentnych, na których sieci rozpinają się analizy *Całości i nieskończoności* nie wspomnieć nie wypada. Płodność znajduje się na jeszcze jednej, obocznej linii genezy uspołecznienia, wspomagającej rozwiązanie główne, polegające na wyszczególnieniu transcendentnej operacyjnej funkcji winy i odpowiedzialności. Wprowadzenie płodności w grę warunkowania ma umożliwić przejście od nierównowagi pierwotnego duetu do mnogiej relacji społecznej o wyrównanych członach, to zaś poprzez wprowadzenie momentu ojca, w odniesieniu do którego Toż-Samy i Inny z pierwszego duo mają być braćmi:

Ojcostwo urzeczywistnia się jako przyszłość niepoliczalna, zrodzone Ja istnieje jednocześnie jako jedyne w świecie i jako brat wśród braci. Jestem sobą i wybrańcem [miłości ojcowskiej – przyp. MCH], ale gdzież mogę być sobą, jeśli nie pośród innych wybrańców, pośród równych sobie? (CN, 337)

⁶⁴ Graficzny zapis słowa, z wydrębnieniem przedrostka *roz-* nawiązywać ma do pierwotnej separacji rozmówców (franc. *dis-cours*).

Przytoczony opis próbuje zdać sprawę z możliwości równości pomiędzy Toż-Samym i innymi, i ten rezultat udaje mu się osiągnąć (nie każdy ma brata, ale kto już zaistniał, istotnie, w założeniu przynajmniej brata *mógłby* mieć), kosztem jednak momentu indywiduacji: jako jeden z wybrańców, i to niepoliczalnych, Toż-samy traci swą jedyność: ojcowska miłość „wybrała” go na równi ze wszystkimi innymi – skoro jednak tak, to gdzie jego różnica? Ze względu na tę słabość opis uspołecznienia poprzez braterstwo w zakresie efektywności całkowicie ustępuje pola opisowi uspołecznienia przez nieskończoną odpowiedzialność i winę, która ze swej jakości intensywnej, doświadczanej ze strony twarzy, czyli pojedynczego Innego przechodzi w nieskończoną liczbę innych wysuwających to samo roszczenie. W tym drugim przypadku oba momenty: skrajna indywiduacja (odpowiedzialność) Toż-samego w relacji bezpośredniej i równa co do rozmiaru indywiduująca odpowiedzialność Toż-samego w relacji z niepoliczalnymi Innymi zostają zachowane, i to przy spełnionym zarazem warunku transcendentálnym konstytucji ogólności na zasadzie etycznie motywowanego porównywania członów relacji.

Uspołecznienie ma więc mieć jeszcze dodatkowy warunek (nieefektywny, jak wyżej wykazałam, bo opis indywiduacji poprzez odpowiedzialność i winę nie potrzebuje dopełnienia rzeczonym braterstwem, nie wnosi ono nowego wkładu w strukturę konstytucji podmiotu/ogólności, ale dla porządku należy o nim wspomnieć), warunek o charakterze wyjściowo *biologicznym*, a nie, jak odpowiedzialność z winy, ontoetycznym.⁶⁵ Levinas pisze w tym kontekście o relacji ojca z synem, w której ten ostatni byłby formą zapośredniczącą odseparowane człony diady: byłby Toż-Samym, ale *nietożsamym* z tym, kto go spłodził, „możliwością poza możliwościami” Toż-Samego.

Koncepcja ta wiąże się z Levinasa fenomenologicznym ujęciem źródłowego czasu; na etapie *Całości i nieskończoności* Levinas kładzie akcent na wymiar *przyszłości* i szuka śladów Inności w takiej granicznej postaci przyszłości, która uniemożliwiałaby Toż-Samemu nadmierny rozrost mocy, ale nie odbierała mu nadziei na, gdyby to uściślić, *indywiduację poza sobą samym* – bo nie chodzi tu przecież Levinasowi o przedłużenie życia jako takiego, *nagiego życia*, czyjegokolwiek, tylko właśnie o element niepowtarzalności, którego Levinas szuka w

⁶⁵ Jeszcze w *Całości i nieskończoności* odpowiedzialność ma charakter *ontoetyczny* – o ile etyka, która miała zgodnie z intencją Levinasa znaleźć się przed ontologią, została w tym dziele jednak w nią wpleciona. Bezpośrednia relacja z Innym, ta źródłowa przestrzeń etyki, jest przecież relacją w łonie ontologii, niekonsekwentnej ontologii olbrzymiej różnicy. W *Inaczej niż być* sytuacja się zmieni – odpowiedzialność zostanie wyraźnie ucieleśniona, jeśli nie wprost zbiologizowana. Tu dopiero, po odpowiednich krytycznych uwagach, będzie można postawić problem relacji ontologii i biologii.

Ja; element *niepowtarzalności*, który jednakowoż jakoś się *reprodukuje* – taką stacją na drodze ku transcendencji miała być relacja z synem. Syn nie żyje tym samym życiem, co ojciec, ale zawiera w sobie moment ojca – ten właśnie moment indywiduujący, ważny dla Levinasa jeszcze w jego wczesnych pismach, zanim cały ciężar indywiduacji nie skupił się jeszcze na winie, do czego dojdzie w *Inaczej niż być*.

Fakt, że Toż-Samy ma syna, nie przeszkadza mu w spotkaniu z twarzą Innego, wymagającą najwyższej etycznej gotowości do daru; innymi słowy, gdyby rzecz ubrać w terminologię filozoficzną, etyka radykalna oparta na nieskończeniu się perpetuującej odpowiedzialności i grożąca Toż-Samemu rozpadem (do którego w kadrze *Całości i nieskończoności* nie może dojść, ponieważ Toż-Samy ma dom, w którym gości go kobieta, ten warunek zewnętrznego daru, dzięki któremu zasoby nie mogą się wyczerpać ⁶⁶) rozwija się w zupełnie innym rejestrze niż etyka relacji z synem, jeśli można w tym kontekście w rozumieniu Levinasowym mówić o etyce. Przyjmijmy jednak, że można, wedle wcześniej już wspomnianej szerokiej skali tego, co moralne, jaką Levinas obrał jako własną już w wykładach *Czas i to, co inne*, gdzie mowa była o moralności doczesnych pokarmów, i gdzie charakter spotkania z tajemnicą był przecież również niewątpliwie etyczny, choć nie w sensie kategoriałnie wyostrzonym – wyostrenie tego sensu nastąpiło bowiem dopiero w *Całości i nieskończoności*, w toku wykładu dotyczącego najwyższego stopnia etyczności, czyli spotkania twarzy. Ten akcent, jaki Levinas położył na relacji Toż-Samego z Innym jako twarzą, nie powinien przesłonić całego walorowo zróżnicowanego wachlarza innych momentów etycznych podnoszonych w *Całości i nieskończoności*, przede wszystkim zaś właśnie tych relacji, które przez samego Levinasa plasowane są jeszcze „wewnątrz horyzontu” Toż-Samego, w jego, powiedzmy zaraz, *immanencji*, a więc relacji z materią żywiołów, z pokarmami i różnymi figurami oznaczonymi jako *inności niezupełne*, jak kobieta w domostwie, Ukochana z rozdziału *Poza twarzą*, czy właśnie syn. ⁶⁷ Levinas w odniesieniu do płodności mówi o transsubstancjacji – o

⁶⁶ Ten punkt niedopatrzonej przez Levinasa w *Całości i nieskończoności* zostanie nie tylko przezeń zauważony, ale doceniony i natychmiast wcielony w korpus *Inaczej niż być*, i to na miejsce poczesne – kobiecość zostanie z tego zaplecza domowego, rozbrzmiewającego sekretnymi głębiami bytu i pełnego zwierzęcej i kociej obecności przesunięta na środek sceny konstytucji podmiotu; macierzyństwo stanie się modelem podmiotowości. Zarazem, niestety, całkowicie zaniknie *miękką formą indywiduacji*, a wraz z nią cały rejestr szczęścia i radości. Podmiotowość zostanie оголоcona – odarta z radości, ujawni swoje (damskie zdaniem Levinasa, jak się okaże) jądro: winę i odpowiedzialność.

⁶⁷ Komiczny moment przywiązany do tego szczególnego terminu związanego z płodzeniem, polegający na tym, że jest to syn, a nie córka, a więc potomek ze specyfikacją płciową, daje się tłumaczyć na różne sposoby, od całkiem prywatnych (Levinas sam żartował w jednym z wywiadów, mówiąc, że w czasie kiedy pisał te urywki, nie spłodził jeszcze córki) po religijne (związane ze szczególną pozycją relacji ojca i syna w judaizmie). Z filozoficznego punktu widzenia może to być uzasadnione wyłącznie fenomenologicznie:

przejściu w inną substancję przy zachowaniu tych samych właściwości; ocalony tu zostaje moment indywiduacji przez właściwości, zatem przez całą tę warstwę egzystencji,⁶⁸ która związana jest nie z logiczną tożsamością, lecz z tożsamością, by tak rzec, zmysłową, wyznaczoną przez sposoby rozkoszowania się, używania życia i zażywania przyjemności.⁶⁹ Taką formę ujednokowienia, do której powrócę przy analizie *Inaczej niż być*, Levinas znajduje w szczęściu. Szczęście, zmysłowe szczęście polegające na zanurzeniu się w rozkoszach cielesnego kontaktu ze światem otaczającym (w języku Levinasa: z tym, co inne) jest pierwszą figurą indywiduacji podmiotu, formą *miękką*, w *Całości i nieskończoności* daleką jeszcze od *ostrej* formy indywiduacji poprzez winę i odpowiedzialność za Innego, przynależną doświadczeniu twarzy. I właśnie tę miękką formę indywiduacji poprzez rozkoszowanie się przedłuża (w przyszłość, paradoksalnie – poza śmierć własną Toż-Samego) płodność. Płodność, a więc możliwość namnażania siebie.

Ideę płodzenia jako nośnika indywiduacji Levinas zarzucił w późniejszych tekstach na rzecz prób wyjścia poza czas w stronę przeciwną, w *przeszłość* – tu już na radość z syna, z *bycia* własnym synem (a nie posiadania go)

Moje dziecko jest obcym (Iz 49), który nie tylko do mnie należy, ale który *jest mną*.⁷⁰ (CN, 323)

należałoby przyjąć, że Levinas pisząc rozdział o płodzeniu nie przeprowadził należycie redukcji fenomenologicznej w zakresie własnej płci lub przeprowadził ją wadliwie, co jednak daje się również, oczywiście w przyjętych granicach przyzwoitego komizmu, wytłumaczyć faktem uprzedniego przyjęcia i uporczywego obstawania przy różnicy ontologiczno-seksualnej, która mogłaby filozofującemu podmiotowi męskiemu nie pozwolić na pierwszoosobowe wypowiedzi o córkach, skoro z ojcem łączyć ma syna moment tożsamości i to on jest tu indywiduujący, a więc kluczowy w przebiegu analizy – to o ten moment właśnie chodzi, wypowiadanie się zatem o córkach mogłoby podważyć wiarygodność analiz. Dla porządku dodajmy, że Levinas nie uchyla się przed użyciem słowa „dziecko” – np. na ss. CN, 322-326 pojawia się ono dziesięciokrotnie, a słowo „syn” zaledwie trzykrotnie; nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na niejako „naturalną” nieobecność córki.

⁶⁸ Tę warstwę, która w *Inaczej niż być* zostanie włączona w podmiotową strukturę transcendentną *wrażliwości zmysłowej*.

⁶⁹ Skądinąd tę właśnie zmysłową warstwę indywiduującą, strukturę zmysłowej tożsamości, Levinas wiąże w *Całości i nieskończoności* z pojęciem *substancji*: Toż-Samy rozkoszując się nabiera substancji, staje się bytem, nie jakimkolwiek, lecz *sobą* właśnie, niezastępowalnym indywiduum. Stąd transsubstancjacja w Levinasowym ujęciu płodności: syn przejmuje od ojca nie egzystencję samą, lecz jej zmysłową charakterystykę. Ta sfera, klasycznie rzecz ujmując, *właściwości*, to u Levinasa właściwa, indywiduująca *substancja*. Zob. dalej rozdział o rozkoszowaniu się jako warstwie substancjalizującej i indywiduującej.

⁷⁰ Kursywa w tekście Levinasa. Levinas terminu „być”, „bycie” używa z najwyższą nonszalancją: gdyby Toż-samy miał *być* swoim dzieckiem, a termin „substancja” wiązał się z terminem „być”, użycie określenia „transsubstancjacja” w kontekście płodzenia nie byłoby zasadne. Jednak, choć w sposób raczej intuicyjny i nieuporządkowany, Levinas próbuje ukuć nowe pojęcie dla terminu „substancja”, w którym to pojęciu akcent pada nie na bycie jako takie (to zostało ochrzczone *il y a*), lecz na jego zmysłowy woal, strukturę rozkoszowania się i doznawania zmysłowego (zob. przyp. poprzedni). Z takiej perspektywy płynność pojęciową można mu wybaczyć, jednak nie trzeba jej nie zauważać. Podobnych

– miejsca nie będzie. *Bycia własnym synem*: to element istotny, bo wycofując się z pozycji *ontologicznych* Levinas musiał zrezygnować z tej dość w końcu kontrowersyjnej, jako że opartej na pokrewieństwie, idei współżycia społecznego. W kontekście Derridiańskiej krytyki ontologizmu *Całości i nieskończoności* decyzja o odrzuceniu tej *miękkiej formy indywiduacji*, nie zagrażającej właściwie pojmowanej radykalnej etyce, jest zrozumiała – syn, nie będąc ani Toż-Samym, ani w sensie ostrym nie będąc Innym, jest jednak jakimś bytem.

Nie tylko jednak krytyka ontologizmu przyczyniła się do zahamowania rozwoju tej Levinasa koncepcji. Tkwi w jego analizach również niekonsekwencja, która rozsadza je od wewnątrz, a zaczyna się (oczywiście) od specyfiki pierwszej diady: gdzie syna umieścić, skoro diada (męsko-damska absolutna separacja) wyczerpywać ma wszystek byt? Wraz z synem, z analiz Levinasa znikną teraz wszelkie byty połowicznie tylko inne. Inność *par excellence* zajmie wszystkie opuszczone przez nie miejsca. Usunięte zostaną wszystkie momenty Toż-Samego... wraz z nim samym – Inność wyprze nawet Toż-Samego z jego pozycji bytu-substancji.

Niekonsekwencje i nieścisłości, nadmierna rozciągłość kluczowych kategorii organizujących książkę *Całość i nieskończoność*, wynikają z napięcia, jakiego w jej ramach nie udało się jeszcze uśmierzyć, napięcia pomiędzy deklaratywną i, właściwie, gdy przyjrzeć się materii jego fenomenologii, życzeniową warstwą założeń o naturze metafizycznej, czyli o nierównej, ukierunkowanej i zarazem niezwrótej diadzie Całości i Nieskończoności, czyli Toż-Samego i Innego a, po drugiej stronie, arcyrzetelną analizą ludzkiej egzystencji, jaką przy użyciu najwspółczesniejszych sobie narzędzi Levinas przeprowadza.

Ze względu na wymóg radykalnej różnicy nie może w pełni rozwinąć się fenomenologia zmysłowości, a w jej kręgu i intymności międzyludzkiej relacji, w której to intymności Levinas przecież dopatruje się, i jest w tym nader oryginalny, zaczynu uspołecznienia; rozpisanie przeciwległego członu relacji erotycznej w „wewnętrznym horyzoncie” Toż-Samego nie jest przecież skutkiem naiwności początkującego fenomenologa, który świat z otaczającymi go podmiotami traktuje jak własną projekcję – odwrotnie, fenomenologiczna tkanka analiz okrywa tu szczelnie twardy pojęciowy szkielet, i próbuje brać na siebie odpowiedzialność za nieszczęście jego aplikacji do konkretnych warunków egzystencji. Jednym z takich momentów, w którym rozstrzygnięcie właściwej roli tej fenomenologicznej tkanki w grze z twardą

potknąć będzie w *Inaczej niż być* zdecydowanie mniej, ale, jak zaraz zobaczymy, nie będą to potknięcia nieznaczące.

diadą staje się niemal niewykonalne, jest połączenie w jedną kategorię „kobiety” i „kobiecości” – nie ma w arsenale fenomenologicznej broni argumentu, który nakazywałby podmiotowi filozofującemu redukcję w dziedzinie własnej płci; taki nakaz byłby równie arbitralny jak Levinasowa decyzja o nieredukowaniu swojej męskości.

Obranie płciowego punktu widzenia nie jest w perspektywie fenomenologicznej żadnym wykroczeniem, o ile rzetelność dalszego postępowania pozwoli ominąć możliwe mielizny; jest już jednak postępkiem wartym w tym miejscu wzmianki zaniechanie w kilku momentach podjęcia procedur fenomenologicznych, takich jak np. wariacja imaginatywna, która, odpowiednio zastosowana, uratowałaby zapewne Levinasa nie tylko przed późniejszymi zarzutami Derridy, ale również przed ostrzem krytyki świeckiej i feministycznej: na przykład nie ma powodu uznawać (gdyby nie nieszczęsny aksjomat diady), że ukierunkowanie relacji intymnej, erotycznej, pochyłość stanowiąca o aktywności (dążeniu intencjonalnym) jednej, a bierności (wstydzie) drugiej strony, skoro już ją przyjmujemy, nie daje się oderwać od członów relacji aktualnie przez tę pochyłość wyznaczanych. W tym miejscu, niestety, Levinas obrał drogę dogmatyczną. Gdyby kierunku nie wyznaczała uprzednio uznana charakterystyka diady, sam materiał fenomenologiczny nie wymagałby zafiksowania tej „krzywizny intersubiektywnej przestrzeni” (CN, 349) w pozycji, której nie dałoby się odwrócić.

Podobnie sprawy się potoczyły z innymi elementami na stałe przypisanymi członom relacji intymnej, jak choćby założenie nieobecności języka po stronie damskiej⁷¹, albo rozstrzygnięciami takimi jak osadzenie potomka męskiego w roli ucieleśnienia przyszłości, czy wpisanie kobiecości w wymiar przeszłości.

Aby opisać to chronienie się, trzeba wprowadzić pojęcie macierzyństwa. Ale to schronienie się w przeszłości, z którą syn przecież zerwał przez własną „sobość” (*ipséité*), wymaga pojęcia różnego od ciągłości, bo jest swoistym sposobem tworzenia więzi z historią – więzi konkretnej w przypadku rodziny i narodu. (CN, 336)

⁷¹ Rozstrzygnięcie to recepcję filozofii Levinasa w rejestrze czysto filozoficznym znacząco utrudnia, wymaga bowiem mobilizacji wszystkich sił na rzecz selekcji i wyłonienia elementów jego filozofii godnych poświęcenia im uwagi i pokonania pokusy zarzucenia studiów nad tą filozofią. Nie w tym jednak rzecz, by bardziej atrakcyjne elementy na chybił trafił wyróżnić, inne zaś zbagatelizować, ale by zarysować sieć wewnętrznych napięć tej myśli, i tropem jej własnych przemian, śledząc kolejne pojęciowe decyzje Levinasa, wskazać miejsca najsilniejszych tarć – jako że są to zarazem miejsca w ogólnofilozoficznej perspektywie newralgiczne i jako takie mogą być dla rozwoju filozofii skoncentrowanej na wątku podmiotowości i uspołecznienia niezmiernie płodne.

Wątek kobiecości stopionej z horyzontem przeszłości, tutaj, w *Całości i nieskończoności* ledwie zaznaczony, i to tylko w jednym, przywołanym właśnie miejscu, wyemancypuje się w *Inaczej niż być*. Tam też rozbiciu ulegną powiązane ze sobą dotąd w sposób niewystarczająco uargumentowany (za pomocą z zewnątrz na nie nałożonych spinających kategorii sprawiedliwości i mowy) rejestry relacji bezpośredniej i relacji społecznej drugiego stopnia; mapa transcendentalna uprości się i zyska wyrazistość, ustąpi charakterystyczna dla *Całości i nieskończoności* terminologiczna zawieja – autentyczność fenomenologicznego opisu nie będzie już rozsądzać filozoficznego korpusu całego przedsięwzięcia, przeciwnie, będzie jego budulcem, określi je w sposób wzorcowo fenomenologiczny.

To zaś, czy przedsięwzięcie *Inaczej niż być* w całym swym filozoficznym rozmachu ostatecznie powiodło się, czy nie, a jeśli, to w jakim znaczeniu – to już zupełnie inna sprawa, wymagająca włączenia w kadr badań zewnętrznej perspektywy. Zanim się do niej odwołamy, przyjrzyjmy się jeszcze z bliska temu niezwykle projektowi filozofii genetycznej o aspiracjach sięgających poza byt, sytuującej podmiot transcendentalny poza wszelką dotychczas rozwiniętą przez i przed Levinasem kategoryzacją pojęciową, ale nie poza, co ciekawe, bardzo oryginalnie ujętą – materią.

2. Jeden

Po Derridiańskiej przeciwontologicznej krytyce pejzaż pojęciowy filozofii Levinasa zmienia się radykalnie. W ontologii nie ma już miejsca na diadę, byt⁷² jest odtąd jeden. Ponieważ nie sposób poddać w wątpliwość egzystencji pierwszego członu dawnej diady, Toż-Samego, jednocześnie zaś Levinas nie chce zrezygnować z tezy o absolutnej różnicy, postępuje teraz z pełną konsekwencją: *inne od bytu bytem być nie może*. To, co inne, odtąd *nie jest* – nie ma go już. Odeszło.

⁷² Używam terminu „byt” roboczo: niebawem przyjdzie czas na szerszą prezentację pola problemowego, w jakim sytuuje się książka *Inaczej niż być*, czyli przede wszystkim na charakterystykę głównego bohatera, *istoty*, ponad którą należy się wzbić. Na razie zanaczmy tylko: Levinas mówi o bycie w jego całości używając Heideggerowskiego terminu *bycie* lub stosując wedle własnego kodu termin *istota*. Zastosowanie tego ostatniego kodu zakłada już pewne rozstrzygnięcie, proveniencji przynajmniej Hegłowskiej, o ruchu tożsamości myśli i bycia; o nieustającym w swej pracy, stanowiącym *istotę* (Levinas mówi *essence*, zaznacza jednak, że nie byłoby nie na miejscu użycie neologizmu *essance*, który sugerowałby nieustającą czynność, działanie bycia; IB, 11) wszelkiego bytu, ruchu utożsamiania się.

Nie ma już, bowiem figurą czasowości fenomenologicznej, jaką posługuje się Levinas w opisach tej *nieobecnej* postaci inności jest teraz *przeszłość* – odwrotnie niż w *Całości i nieskończoności*, gdzie czasem transcendencji była *przyszłość*, która w ramach miękkiej indywiduacji oferowała Toż-Samemu rozmnożenie jego niepowtarzalności, a więc owszem, substancję, ale w Innym, w synu – teraz mówi Levinas o przeszłości niepamiętnej. Bezpowrotnej. Nie dającej najmniejszej nadziei na jakąkolwiek substancjalizację, nawet pod postacią *transsubstancjacji*. Mówi o przeszłości *niebyłej*:

Nic nie nakazuje mi w sposób bardziej kategoryczny, niż to porzucenie w pustce przestrzeni, niż ślad nieskończoności, która przechodzi [*passe*] ⁷³, nie mogąc wejść. (IB, 157)

Wezwanie do odpowiedzialności, które nazywa Levinas wybraniem lub nakazem, fenomenalizuje się jednakowoż w porządku *bycia*: *preskrypcja nie jest różna od deskrypcji*.⁷⁴

Wezwanie, choć miało przyjść z zewnątrz, miała pozostawić je za sobą miniona Transcendencja; wezwanie to – mówi Levinas metaforycznie – własny głos podmiotu, który odpowiada, nim ten cokolwiek usłyszy – w ten sposób ilustruje Levinas pojęcie *diachronii*. Źródło tego nakazu określa Levinas mianem przeszłości niepamiętnej, nieskończoności, która przeszła, nie mogąc wejść – profetyczny język, którym Levinas się tu posługuje, ewokuje pewien nadmiar w obrębie istoty, ładunek etyczny lub religijny, który w sensie fenomenalnym pochodzi z wnętrza podmiotu, z jego *krwawiących wnętrzności* – zarazem jednak charakteryzować ma go *dwuznaczność* ⁷⁵ pozostawiająca miejsce dla interpretacji religijnej; to nakaz, który podmiot sam wypowiada (jakby był jego autorem), lecz który go zarazem poprzedza, bo nie powstaje z jego inicjatywy. Z widocznym tu momentem pasywnym wiąże się przywoływana przez Levinasa formuła *Me voici*: „Oto ja. Poślij mnie” (IB, 238, 250)

⁷³ Fr. *elle passe* – przechodzi, mija.

⁷⁴ To mocna teza, jednak fenomenologiczna praktyka Levinasa w *Inaczej niż być* zdaje się ją potwierdzać; zob. ostatni akapit przypisu 73 i dalszy ciąg niniejszego wywodu.

⁷⁵ *Dwuznaczność* – orzeczenie dwuznaczności to zabieg miły Levinasowi, bo pozwalający w analizę filozoficzną wplatać wątek religijny, tak, by towarzyszył filozoficznemu lub – zasłaniać niedopracowane pojęciowo momenty wywodu. Tam, gdzie wplecenie takie nie ingeruje w tektonikę filozoficznego przedsięwzięcia, jak powyżej, zaznaczam tylko obecność „dwuznaczności”, tam jednak, gdzie „dwuznaczność” okazuje się wytrychem mającym na celu pogodzenie dialektycznie niewspółbieżnych rejestrów lub załagodzenie nieścisłości, szukam dialektycznego rozwiązania konfliktu pojęciowych interesów – w ten drugi sposób podchodzę np. do Levinasa deklaracji o dwuznaczności *logosu*/racjonalności (IB) lub sprawiedliwości w książce *Całość i nieskończoność*.

⁷⁶ – *Mnie*: podmiot *Inaczej niż być* jest podmiotem w *bierniku* – jest *bierny*, powodowany z zewnątrz.

Przeszłość niepamiętna to taka, która nie daje się ująć w najdalej nawet sięgających retencjach i retencjach retencji, bo przekracza plan aktu przywoływania, i na którą podmiot nie ma najmniejszego wpływu, która więc należy do sfery jego *biernych*, a nie aktowych lub intencjonalnych określeń. Z punktu widzenia, jaki przyjmuję w niniejszej analizie, określenie tego wymiaru jako bierny lub pasywny jest wystarczające – nie ma konieczności włączania wymiaru religijnego, który Levinas nazywa *onością* (fr. *illéité*, rzeczownik utworzony z zaimka *il*, trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego).⁷⁷

Poprzestanę więc na podaniu argumentu, ze względu na który niniejsza interpretacja nie będzie powtarzać ani pogłębiać Levinasowych wzmianek o *oności*: *oność* nie jest w korpusie myśli Levinasa z fenomenologicznego punktu widzenia elementem niezbywalnym (lub: należy do warstwy deklaratywnej, nie analitycznej), jej religijny wymiar nabudowuje się na takich miejscach wywodu, których przedmiotem jest bierność rozumiana jako źródłowe miejsce etyki, sama zaś struktura czasowa przeszłości niepamiętnej, diachroniczna, jak mówi Levinas, daje się opisać negatywnie z poziomu fenomenologii czasu wypracowanego przez Husserla i podjętego przez Levinasa; opisać negatywnie, czyli jako wymiar, który zaczyna się tam, gdzie kończy się czasotwórcza aktywność podmiotu – a z perspektywy logiki szczegółowych analiz fenomenologicznych cielesności i sfery afektywnej rozwijanych przez Levinasa w *Inaczej niż być* taka negatywna kwalifikacja jest, jak zobaczymy, wystarczająca.

Levinas w swoich kolejnych dziełach ten punkt niewiadomy, tajemniczy, przekraczający linearną rozpiętość protencji i retencji strumienia czasu interpretuje jako radykalną transcendencję, to w przyszłość (*Czas i to, co inne, Całość i nieskończoność*), to znów w przeszłość (*Inaczej niż być*), za każdym razem nawartościowując to odniesienie czasowe elementem pragnienia: kobiecości [CI], syna [CN], Innego, kim ten by nie był, nawet, jeśli jest prześladowcą [IB]):

⁷⁶ Izajasz 6, 8.

⁷⁷ Ten punkt widzenia zakłada bowiem nie tylko możliwość interpretacji dzieła Levinasa w perspektywie, być może nieklasycznej, ontologii, na co samo dzieło Levinasa pozwala bez wątpienia, ale również uwalnia narzędzia krytyczne, których zastosowanie pewnie nie byłoby możliwe w optyce religijnej, powstrzymującej, w moim przekonaniu, owocną, bo uniwersalną recepcję tego dzieła.

Czy ten upragniony ⁷⁸ nie jest właśnie tym, co niechciane? (IB, 148)

– pragnienia o potencjale upodmiotawiającym, a więc etycznym. Jako że kierunek, w którym Levinas dopatruje się transcendencji ewoluuje – akcent z przyszłości przechodzi na przeszłość – ograniczę się do wskazania filozoficznych uwarunkowań tej zmiany, nie pogłębiając rozważań nad wymiarem religijnym, niezależnym od filozoficznej tkanki *Inaczej niż być*.

Męskie (czyli ze strony Toż-samego płynące) pragnienie kobiety i pragnienie syna kierować się miało się ku *przyszłości*, bo związane było jeszcze z etapem, w którym Levinas szukał, jakby to pewnie ujęła Barbara Skarga, możliwości *innego bycia* dla podmiotu („możliwości poza możliwościami” – CI, CN), jako że wymiar przyszłości, analizowany już przez Heideggera w *Byciu i czasie* niesie ze sobą potencjał *możliwości* ⁷⁹ – a między innymi (a może przede wszystkim) rozstrzygnięciami Heideggera w tej materii kierował się Levinas.

Pragnienie Innego zaś, choćby ten Inny był prześladowcą samego pragnącego, pochodzić ma z *przeszłości*, bo w nim nie chodzi już o *być inaczej*, które rysowałoby się na horyzoncie, lecz o *inaczej niż być* – już nie o możliwość, choćby i najsubtelniej pojętą, lecz właśnie o niemożność.

Nikt nie jest dobry dobrowolnie. (IB, 24)

Na to, co zaprzęśle, podmiot nie ma i nie może mieć najmniejszego wpływu, musi to – tutaj tę bezgraniczną, bezmierną odpowiedzialność – przyjąć, nie może się

⁷⁸ W zdaniu tym Levinas mówi wyraźnie: ten Inny, niechciany, prześladowca, pozostaje jednak przedmiotem pragnienia.

⁷⁹ Podobnie jak z pojęciem „bycia” ma się rzecz z pojęciem „możliwości”. Levinas myśli możliwość bycia na ogół wedle heideggerowskiego wzorca, czyli jako wpisaną w samo bycie, definiującą je. Jednak, po pierwsze, przejęty od Heideggera schemat możliwości bycia nie przystaje dokładnie do kategorii Levinasa, ponieważ bycie rozwarstwia się u Levinasa na odindywidualizowane *il y a* z jednej strony oraz indywiduuujące szczęście z drugiej (choć szczęście ma bycie jednak przerastać, wychodzić poza nie), i w każdym z tych kontekstów możliwość należałoby rozumieć inaczej. Po drugie, kiedy Levinasowi zdarza mu się odnosić pojęcie możliwości do transsubstancjacji w syna – wówczas „możliwość” wiąże się nie tyle z byciem rozumianym po Heideggerowsku, bo to kończy się śmiercią, ile z samym elementem indywiduacji, związanym z ową nadwyżką w bycie, jaką jest struktura rozkoszowania się, czyli szczęście. Byłaby to więc *możliwość szczęścia* raczej, niż *możliwość bycia* – jak zobaczymy dalej, w *Inaczej niż być*, chodzić będzie w tym kontekście o samą *sobość* (*le soi*), zaimek wskazujący nieredukowalną indywidualność, nie o *bycie* sobą. *Sobość* będzie się obywać *bez bycia*. Dla spotęgowania zamieszania dodajmy, że schemat Heideggerowski Levinas odkształca, mówiąc już w wykładach *Czas i to, co inne*, za Jeanem Wahlem, o śmierci jako niemożliwości możliwości, a nie możliwości niemożliwości. Jeden tylko trop pozostaje niewzruszony i nie ulega fluktuacjom: pojęcie *możliwości* na etapie *Inaczej niż być* wiąże Levinas na pewno z egoizmem, i jako tak związane, piętkuje je.

uchylić, bo, jak zobaczymy, odpowiedzialność ta to sama wrażliwość i podatność jego ciała na zranienie, to skończoność cielesna, cierpienie i śmierć. Odpowiedzialność ma więc charakter czegoś *zastanego* i *faktycznego*, charakter ontologiczny (ontologiczny, jako że sama ontologia Levinasa w *Inaczej niż być* jest *diachroniczna*) – co oznacza, że nie tylko myśl wobec wrażenia, ale i wrażenie, odczucie i doznanie zmysłowe jest zawsze spóźnione wobec *siebie samego*, wobec *pradaty* wrażeniowej, jak by rzecz ujął Husserl⁸⁰ – czyli, jako ontologia zmysłowa, wpisana jest w nasz cielesny byt. Podmiot jest odpowiedzialny – bardzo oryginalne rozwiązanie w późnej myśli Levinasa – *ponieważ* jest skazany na cierpienie, chorobę i śmierć.⁸¹

Mogę być wyzyskiwany dlatego, że moja podmiotowa bierność, moje otwieranie się na innego jest absolutnie bierne, to znaczy nie dające się opanować – *wbrew* mnie. (IB, 97)

Jesteśmy zatem na powrót w kręgu *bycia, istoty* – choć przecież zarazem coraz uporczywiej próbuje Levinas wymknąć się z kleszczy obecności. Możliwość, o jaką teraz w ramach konstytucji podmiotu/obiektywności mu chodzi, dokładnie rzecz biorąc, nie jest już żadną możliwością, *możliwością bycia*. Przyjąwszy za składową własnej koncepcji schemat Heideggerowskiego posybilizmu, świadom, że kategoria możliwości należy do repertuaru mocy, Levinas próbuje pokonać Heideggerowską ontologię szukając, jak sam to określa – *poza* lub *ponad* byciem, zatem i poza możliwością. To poszukiwanie zresztą, w nieustającym krytycznym dialogu z Heideggerem, naznacza niemal wszystkie, od zarania,⁸² jego próby filozoficzne, jednak dopiero w *Inaczej niż być* bierność i *nie-możność* zyskają swoją wyczerpującą (wyczerpującą w perspektywie dotychczasowych osiągnięć myśli Levinasa) interpretację.

W kolejnych próbach rozbicia gmachu ontologii fundamentalnej, powodowany nadzieją opuszczenia jej flanków, Levinas rozwinie przecież jednak

⁸⁰ Por. E. Husserl, WS, a także M. Chmura, ZI.

⁸¹ Wyjaśnienie tej zależności w trybie ontologicznym jest zadaniem niniejszej próby rekonstrukcji mapy transcendentalnej wrażliwości zmysłowej. Na razie podkreślimy tylko tę szczególną faktyczność wrażliwości zmysłowej (w swoich pierwszych tekstach filozoficznych pisze Levinas na przykład, że podmiot jest *przykuty* do swego ciała, że jego przywiązanie do ciała jest *nieodwołalne* – II).

⁸² Raz jeszcze wypada przywołać choćby esej *O uciekaniu*, a także kolejne tomy: *Istniejący i istnienie* lub *Czas i to, co inne*, gdzie pierwszym wychyleniem etycznym była „moralność doczesnych pokarmów”, czyli *rozkoszowanie się* (termin z etapu *Całości i nieskończoności*), zatem drugi, po wstępie i znużeniu *byciem/il y a* moment indywiduacji – indywiduacji w odniesieniu do *innego*, którym to innym na tych najniższych piętach konstytucji jest właśnie samo *bycie/il y a* lub jego fenomenalny wyraz: żywioły.

pewną ontologię, dziwną, na granicy wypowiedalności balansującą alternatywną ontologię transcendentalnego warunku podmiotu/ogólności, ontologię, której bohaterem będzie ciało – winne. Będzie nim jako jedyne – z diady ostanie się tylko jeden człon. Po Nieskończoności, która odeszła, pozostał ledwie *ślad*, ślad nieszczęsnej diady, której trzy momenty: ukierunkowanie, nieodwracalność i zafiksowanie jednego członu na konkretnym cielesnym bycie pozostały w mocy (mimo ontologicznego opróżnienia członu drugiego) i którym jest nic innego, jak wezwanie do odpowiedzialności; to zaś fenomenalizuje się *jedynie*, ale to wystarczy, w cierpieniu, bólu, starzeniu się i śmierci. W procesach biologicznych, procesach schyłku. Indywiduacja zradykalizowana to indywiduacja poprzez schyłek. Już nie przez wzrost.⁸³

2. 1.

Dwa piętra bycia. Surontologia

Radykalny ruch odrzucenia ontologii po Derridiańskiej krytyce wyraźnie pokazuje, że Levinas ową „substancję” Toż-Samego „poza możliwościami”, jaka miałyby przetrwać w synu, zaliczył teraz do ontologii, którą należy jednak z nowego horyzontu *Inaczej niż być* usunąć. Wcześniej jednak syn (jak i eros) opisywany był jako przedstawiciel wymiaru mieszczącego się „poza możliwościami” Toż-Samego, wymiaru wykraczającego poza ontologię.

Równie wyraźnie widać w samej tkance fenomenologicznej *Inaczej niż być*, że odrzucenie ontologii pociągnęło za sobą usunięcie z głównego traktu analiz wymiaru substancjalizującego i indywiduującego, jakim była w *Całości i nieskończoności* warstwa rozkoszowania się, z jej rozgałęzieniami w erotyce i płodzeniu – do rozkoszowania się odsyła w *Inaczej niż być* tylko kilka zdań, nie wskazujących jednak żadnego konkretnego (filozoficznie rozumianego) tropu, jaki uzasadniałby to odesłanie. Ma być teraz rozkoszowanie się niezbywalnym, choć ledwie wspomnianym warunkiem substytucji – czyli ekstremalnej i zarazem źródłowej postaci podmiotu w *Inaczej niż być*. Przyjrzymy się trybowi tego warunkowania.

⁸³ Ogromna część *Całości i nieskończoności* poświęcona jest indywiduacji poprzez wzrost mocy, czyli, w trybie empirycznym, przez rozkoszowanie się i szczęście.

2.1.1.

Być albo rozkoszować się

– Oto fundamentalne rozróżnienie, które działa u samych podstaw myśli Levinasa i od wewnątrz kieruje jej ewolucją.

Heideggerowskiej proveniencji figura *bycia* rozumianego jako *możność bycia*⁸⁴ skupia na sobie całą dyskursywną energię Levinasa już od jego pierwszych kroków na niwie filozoficznej. W czasie lektury jego pierwszych pism, a także *Całości i nieskończoności*, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że wysiłek Levinasa polega na kontestacji tego pojęcia, a zarazem na konstruowaniu ontologii alternatywnej – konkurencyjnej w stosunku do opartej na pojęciu *możności*.

Przede wszystkim Levinas samo bycie rozwarstwia i wraz z tym pierwszym rozwarstwieniem z miejsca jeden z jego członów nawartościowuje negatywnie.

Bycie jest złem nie dlatego, że jest skończone, lecz dlatego, że jest byciem bez granic. (CI, 34)

Po pierwsze – bycie jest byciem bez granic. Gdy wziąć pod uwagę fenomenalną charakterystykę, bycie ujęte jako bezgraniczne to straż przednia Nieskończoności – najpierwsza postać tego, co *inne*.

Il y a jako nieusuwalność czystego istnienia. (...) Spoza każdej negacji wyłania się na nowo to środowisko bycia, to bycie jako *pole sił*, jako pole wszelkiego potwierdzania i wszelkiej negacji. Nie jest ono nigdy przywiązane do danego przedmiotu, który jest – i dlatego nazywamy je anonimowym. (CI, 30-31)

Nie wdając się na razie w precyzyjną charakterystykę Levinasowego *il y a*, owego faktu, „że jest”, aktu pozbawionego agensa, zaznaczmy tylko te trzy momenty: *il y a* ma być *bekresne*, *anonimowe*, lecz zarazem *dostępne podmiotowi w medium myślowym* pod różnymi postaciami, nie neutralnymi, lecz takimi, których wektor kieruje się przeciw doznającemu ich podmiotowi, zatem pod różnymi postaciami

⁸⁴ Figurę tę na etapie *Inaczej niż być* Levinas feralnie, jak się niebawem okaże, utożsamia ze Spinozjańskim *conatus*em.

cierpienia, takimi jak nuda, mdłości, bezsenność, uciążliwy szum, jednostajny pomruk.⁸⁵

Pozytywnie nawartościowany jest natomiast człon przeciwległy, pierwsza jaskółka indywiduacji, *hipostaza* – rodzący się podmiot, „pan” tego bycia, pierwsza konkretyzacja tężejąca i krzepnąca⁸⁶ w materii, naznaczona zrazu wstrętem w stosunku do bycia, wysiłkiem, lenistwem i zmęczeniem (CI, II), ale zaraz później (właściwie równolegle – przesunięcie tych dwu kolejnych faz konstytucji warunkowane jest porządkiem wyvodu, nie cezurą czasową; CI, II) przyjemnością, rozkoszowaniem się i szczęściem.

Byt (hipostaza) i jego bycie mają się zatem w pierwszych pismach Levinasa rozłączyć i stanąć naprzeciw siebie. Po stronie bytu znajdzie się *podmiotowość*, *ciało* (*skończoność*) i *indywiduacja*. Po stronie bycia zaś zarysuje się pierwsze pojęcie *inności* (*obcości*), *nieskończoności*, *niezróżnicowania*⁸⁷.

Stosunek hipostazy do *il y a* ma zrazu cechy zmysłowe, cielesne. W polu wrażliwości zmysłowej⁸⁸ również od początku różnicują się dwa charaktery: z jednej strony *cierpienia*, czytelnego w takich fenomenach, jak przerażenie i wstręt, odpowiadające na anonimowość bycia, znużenie czy lenistwo pozostające w relacji z wysiłkiem utrzymania się w byciu – oraz, z drugiej strony, *radość*, *przyjemność* i *rozkoszowanie się*, używanie życia i nurzanie się w żywiołach.⁸⁹ Ten ostatni

⁸⁵ W opisie zjawiskowości *il y a* wychodzi na jaw interesująca cecha fenomenologii jako takiej, przez Levinasa rozwinięta optymalnie, aż po komizm: podmiot „słyszy” ów ruch tożsamości, nieustające znoszenie się dialektycznych przeciwieństw, naprzemiennosc afirmacji i negacji – słyszy szum, to logika bytu mrowi się, szumi i mruczy.

Levinas jest jednak filozofem poważnym. Osadzenie struktur logicznych bezpośrednio i bezpardonowo w strukturze wrażliwości zmysłowej i elementarnych doznaniach cielesnych nie tylko pomaga jego pismom zadomowić się we współczesnej literaturze, ale przede wszystkim określa zasadniczo sposób ujmowania problemów filozoficznych – i, choć przysparza Levinasowi ogromnych kłopotów, czyni zarazem lekturę jego poszukiwań pasjonującą przygodą.

⁸⁶ Krzepnąca – określenie pochodzi od Jacka Migasińskiego. Hipostaza krzepnie, zestawia się w sobie wobec i w samym tym byciu, które ma być niczym rzeka Kratylosa (CI, 33), do której nie da się wejść (w domyśle – bez utraty własnej *substancji* i *zarazem indywidualności*).

⁸⁷ *Il y a* jest niezdolne do wyłonienia różnicy, póki nie skrzepnie w hipostazę – wtedy Levinas mówi o substancji, podmiocie i bycie – o *istniejącym* (CI, II), już nie o byciu.

⁸⁸ Używam kategorii wrażliwości zmysłowej ukutej przez Levinasa dopiero w *Inaczej niż być*, jednak opisującej dokładnie strefę transcendentalną, która wyłania się już w wykładach *Czas i to, co inne* i w książce *Istniejący i istnienie*, i rozwija się w *Całości i nieskończoności*.

⁸⁹ Logiczne powiązanie tych fenomenów nie jest sprawą jasną, analizy Levinasa rozpościerają się wielopłaszczyznowo i surowy krój pierwszych dwóch jego książek nie czyni jeszcze czytelną specyfikę wzajemnej relacji obu biegunów skali zmysłowej wrażliwości; nie wiadomo na przykład, jak się ma mieć właściwie odżywianie się, przyjmowanie pokarmów i

charakter, nazwijmy go zbiorczo *rozkoszowaniem się*, również odnosi się do bycia, o ile *właśnie ono, czyli bycie* pozwala hipostazie ostać się w nim, o ile pozwala na tę *stancę* (II), zatrzymanie bezosobowego pędu *il y a* i uwicie na jego fali spokojnego miejsca, w którym hipostaza może zażywać przyjemności związanej z „przyswajaniem”, czyli czynieniem swoimi, anonimowych zasobów *il y a*.

Rzeczy nabierają wyrazistości w *Całości i nieskończoności*. Tu już pisze Levinas wprost o rozkoszowaniu się jako o strukturze upodmiotawiającej i indywiduującej, która przekracza poziom ontologii fundamentalnej Heideggera.⁹⁰

Fakt, że sobość, bycie sobą, powstaje w rozkoszowaniu się, gdzie substancjalność ja ukazuje się nie jako podmiot czasownika „być”, ale jako podmiot zawarty w szczęściu – jako podmiot należący nie do ontologii, lecz do aksjologii – stanowi o wyniesieniu jestestwa jako takiego. (CN, 130)

Od razu schwytajmy nić przewodnią. Oto *sobość, bycie sobą* powstaje w rozkoszowaniu się – sobą można być *tylko* rozkoszując się. Indywiduacja nie polega na uporczywym trwaniu przy *status quo*, kompulsywnym nadrabianiu powstających w życiu braków, lecz na radości powstającej z sycenia potrzeb. Podmiot zawiera się dopiero w szczęściu. W znoju łatania powstających w egzystencji dziur o podmiocie jeszcze mowy nie ma.

Co ciekawe, Levinas prezentuje poziom zaspokajania potrzeb i poziom szczęścia jako funkcjonujące w parze: szczęście/rozkoszowanie się jest li i jedynie epifenomenem sycenia potrzeby. Bez potrzeby nie ma szczęścia. Zarazem zaspokajanie potrzeby jako takie już promieniuje szczęściem.

Zatem, zdaniem Levinasa, sytuacja, w której podmiot jedynie zaspokajałby potrzebę nie skąpany przy tym od razu w szczęściu miejsca mieć nie może. Ten

radość z nim związana do wstrętu wobec bycia; Levinas tej trudności próbuje zaradzić w *Całości i nieskończoności*, wprowadzając piętro „żywiołów”, sfery mediacji między anonimowym byciem, a zindywidualizowanym podmiotem, Toż-Samym. Żywioły to „przedłużenie” *il y a*, to zmysłowa powłoka bycia, która pozostając czymś *innym* wobec Toż-Samego, pozwala mu się w sobie zanurzać i pławić, korzystać ze swoich dóbr, pozwala mu spożywać się i rozkoszować. To, co inne, żywioły, uzależniają Toż-Samego, bez nich by go nie było, i dają mu szczęście, polegające na radości z praktykowania tej zależności, zarazem jednak kryją w sobie niebezpieczeństwo nadmiernego zawierzenia, zarodek ekscesu – nie dają pewności, bo „pod” nimi, pod ich frenetyczną zmysłową tkanką, wciąż mruczy anonimowe *il y a*, ani śmierć, ani życie, bycie, które Levinas stawia na jednej płaczyszyźnie z nicością.

⁹⁰ Ontologię fundamentalną w omawianych pasażach utożsamia Levinas z cyklem zaspokajania wciąż od nowa powstających potrzeb, interpretując ją w kategoriach braku, niustannego wypełniania braków. Jego samego zaś interesuje nadwyżka, nadmiar – w ekscesie w stosunku do bycia rodzi się podmiotowość.

epifenomen ontologii, eksces bycia, to wywyższenie, tak kruche i niesamodzielne, samo jedno i tylko ono umożliwia Toż-Samemu *bycie sobą*.

Użycie formuły „bycie sobą”, ze względu na to istotowe szepienie momentu bycia z momentem szczęścia, na etapie *Całości i nieskończoności* jest jeszcze na miejscu, o ile podstawą dla struktury rozkoszowania się jest bycie. Po Derridiańskim cięciu trzeba będzie mówić już tylko o *sobości*, para zostanie rozerwana.

Fenomenalny charakter struktury rozkoszowania się opisuje Levinas jako wycofywanie się w siebie, inwolucję,

...skurcz uczucia, biegun spirali, która zwija się i wchodzi w siebie w miarę rozkoszowania się (...), zwijanie się, ruch ku sobie. (CN, 129)

Implozja więc, nie ekstaza, jak chciał Heidegger, określać ma podmiot i ujedostkawiać go. Podmiot zwija się w sobie, i to ten ruch włąb „wynosi” go ponad surową warstwę bycia, równocześnie poza byciem go indywiduuje. Opis podmiotu rozkoszującego się z *Całości i nieskończoności* zapowiada już dalszy bieg zdarzeń, anonsuje – dosłownie – *sobość* (*le soi, ipséité*), bohaterkę *Inaczej niż być*.

Podkreślmy raz jeszcze wyraźnie, że to wyniesienie ponad znój utrzymywania się przy życiu (znój taki zdaniem Levinasa jest najlepszą ilustracją charakteru aktywności Dasein, którego ostatecznym horyzontem jest właśnie samo bycie a nie szczęście), to rozkoszowanie się, smakowanie, nurzanie się w zmysłowym szczęściu – ono jest nośnikiem indywiduacji, a nie (warunkujące je jednak) znojne bycie.

W stosunku do ontologii zaproponowanej przez Heideggera Levinas zdaje się więc posuwać krok dalej. Szczęście i rozsmakowanie w rozkoszach, jakie życie niesie, towarzyszy – lub raczej ma możliwość towarzyszyć – wszelkim aktom podmiotu, samo pozostając w rejestrze biernym, w rejestrze doznawania. Levinas, nadbudowując warstwę szczęścia nad strukturą Dasein, próbuje w tym samym ruchu wyjść poza klasyczne pojęcie substancji:

Samo bycie jest treścią, która stanowi o szczęściu i nieszczęściu tego, kto nie realizuje tylko swojej natury, ale szuka w życiu *triumfu niewyobrażalnego w porządku substancji*. Substancje są tylko tym, czym są. Niezależność szczęścia różni się więc od niezależności, jaka według filozofów przysługuje substancji. Jakby *poza pełnią bycia* jestestwo mogło się ubiegać o jeszcze wyższe laury, o inny triumf. (CN, 122)⁹¹

⁹¹ Kursywa pochodzi ode mnie – MCH.

A jednak ta epifenomenalna i jakże zarazem nośna warstwa „sponad bycia” pozostaje jeszcze w *Całości i nieskończoności* w wymiarze ontologii. Pozostaje, jako że drugi biegun diady wciąż jest jeszcze bytem, a szczęście/rozkoszowanie się rozpisane ma być na intencjonalnej strukturze pragnienia⁹² – pragnienia tego niedosięznego, niemieszczącego się w idei – *bytu* właśnie.

Pragnienie różnić się ma od potrzeby, obsługującej wymiar ontologii pierwszego poziomu, o ile zamknięte kolisko potrzeb i nasyceń lub pożądań i spełnień określać ma ów podstawowy poziom ontologiczny, poziom Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej.

Levinas rozróżnia potrzebę i pożądanie od pragnienia. Pierwsze dwie z wymienionych dążeń, skończone, poruszać się mają w samym bycie, pozwalać się nasycać i odradzać od nowa, by znów dać się zaspokoić i znowu odtworzyć – krąg potrzeb i ich zaspokajania, to koło Ixiona, wyznacza właśnie poziom ontologii, który Levinas próbuje przekroczyć – w stronę „triumfu niewyobrażalnego w porządku substancji”.

Pragnienie zaś kieruje się ku innemu, ale *lepszemu innemu*, innemu wyższej próby niż to, co inne na kształt na przykład *il y a* przerażającego nocą bezsenną czy też pokarmu, którego inność zostanie niechybnie pochłonięta przez Toż-Samego.⁹³ Levinas mówi o pragnieniu w kontekście pragnienia Nieskończoności – podmiot ma pragnąć bytu radykalnie odseparowanego, usytuowanego nieskończenie wyżej niż on sam, oddalonego i przerastającego go niezmiernie. Pragnienie nie może zostać nasycone, Nieskończoność jest bowiem nieskończenie daleko i promień pragnienia nie jest w stanie (na mocy swej natury – to byt skończony, a nie nieskończony

⁹² Rozkoszowanie się ufundowane jest *na pragnieniu, a nie na potrzebie* – zob. następnych kilka akapitów.

⁹³ *Inność* jest jako taka w myśli Levinasa stopniowalna – inność *il y a*, inność żywiołów (jeszcze niebezpiecznych, zakorzenionych w *il y a*), pokarmów (już niemal własnych, przyswajalnych) i posiadanych przedmiotów, inność wreszcie kobiety zawartej w domostwie i pożądanej w relacji erotycznej, inność syna – aż po inność Innego *par excellence*, a więc inność twarzy – to wszystko są gradacje tej wielkiej kategorii, drugiego członu diady; pierwsze jej stopnie w założeniu Levinasa mają status przygotowawczy, aż po kobietę umożliwiającą skupienie się podmiotu męskiego włącznie, ostatnia – status właściwej Inności. Gradacja ta, łagodna, wbrew zamierzeniu Levinasa, czyni jego myśl interesującą, ratuje ją przed popadnięciem w suchy dogmatyzm olbrzymiej różnicy; jest bowiem dziedzina, w której los inności się rozstrzyga – i to *dziedzina wspólna* zmysłowości i intersubiektywności; i to właśnie perturbacje, które zachodzą w tej dziedzinie, pozwalają wciąż traktować jego myśl poważnie, pomimo jej oczywistych słabości wynikających z uwikłania w historyczne uwarunkowania, jak to ma miejsce w przypadku usytuowania kobiety na mapie transcendentalnej *Całości i nieskończoności*, czy w momentach, w których pierwsze założenie nierównej, zafiksowanej diady nie pozwala rozwinąć się potencjalnie twórczym analizom intersubiektywności w medium cielesnym. Niniejsza interpretacja ma za zadanie wyłonić te nader ciekawe momenty i wskazać ich filozoficzną niezależność od silnego aksjomatu o diadzie – oraz ich spójność.

przecież pragnie) go osiągnąć. Mamy więc w opisie struktury pragnienia do czynienia z nieekwiwalencją członów, odpowiadającą relacji podmiotu do idei nieskończoności przerastającej jego własną możliwość pojmowania.

Potrzeba ma być zaspokajalna, pragnienie nie. Pragnienia nie da się ukoić, ono ma wzrastać w miarę kojenia.

„Tu nie ma prawdziwego życia” (CN, 18)

Telos pragnienia to sama Nieskończoność, drugi człon diady, a zarazem, po stronie praktyki – inny człowiek – jak się dowiadujemy w pierwszych taktach wywodu *Całości i nieskończoności*.

Około stu stron dalej, w toku analiz fenomenologicznych charakterów ludzkiego bycia w świecie, czytamy, że nic innego jak tylko proces zaspokajania (skończonych) potrzeb wytwarza ten wyjątkowy produkt uboczny – szczęście:

...choć życie czymś, rozkoszowanie się, również [jak w planie bycia, gdzie być oznacza stosować środki do obranych celów]⁹⁴ polega na wchodzeniu z czymś w stosunek, ów stosunek nie zawiązuje się w planie czystego bycia. Akt, który rozwija się na poziomie bycia, tworzy ponadto nasze szczęście. (CN, 121)

Akt jest zatem dwupoziomowy. Dodajmy, że w tym miejscu zaczyna również oblekać się w konkret wątpliwość co do różnicy w zakresie samej struktury intencjonalnej między pragnieniem i potrzebą. Oto szczęście, ten triumf nad zwykłą substancjalnością, choć ją przekracza, zdolne jest jednak do – zmysłowego co prawda, a nie dyskursywnego, ale dla schematu relacji intencjonalnej nie ma to znaczenia⁹⁵ – domknięcia się, tak jak potrzeba, na swym korelacie:

⁹⁴ Dopisek mój – MCH.

⁹⁵ Nie sposób nie zauważyć, że struktura rozkoszowania się, taka, jaką ją opisuje Levinas, ma charakter samozwrotny. Jem i cieszę się samym aktem jedzenia. Idę, a radość nabudowuje się na samym chodzeniu. Rozkoszowanie się to drugie, niesamodzielne piętro podstawowej struktury ontologicznej, piętro obdarzone umiejętnością samoodniesienia. Samoodniesienie wewnątrz rozkoszowania się oczywiście nie ma charakteru refleksji, czyli myślowego odbicia, zwrotu ku samemu sobie, który miałby mieć kształt jakiejś myśli. Rozkoszowanie się jest doznawaniem (jego intencja jest implozywna, nie ekstetyczna), a nie aktem (który kieruje się zawsze na zewnątrz – że akt kieruje się na zewnątrz to rzecz w fenomenologii tak oczywista, że aż warto byłoby się jej uważniej przyjrzeć) – ale *doznawaniem z opcją samoodniesienia*. W tym sensie jest ono protoplastą refleksji. Dzięki tej analogii formalnej umożliwia dialektyczne przejście w nią.

Czyste istnienie jest ataraksją, [a] ⁹⁶szczęście polega na spełnieniu. Na rozkoszowanie się składa się pamięć o pragnieniu, jest ono syceniem pragnienia. (CN, 122)

Czy Levinas przejęzyczył się w tym przypadku i użył słowa *pragnienie* w miejsce poprzednio wyrażnie, kategorialnie od niego odróżnionej *potrzeby*? – Założmy, że nie. Za poważnym potraktowaniem tego fragmentu stoją pewne racje. Nie jest to zresztą w *Całości i nieskończoności* jedyny taki moment, w którym szale się wahają. Fenomenologiczny opis szczęścia wydaje się jednak ciążyć w stronę usytuowania struktury rozkoszowania się ze spełniającym się w niej szczęściem w momencie przejścia – wyjścia od ontologii z jej zamkniętym obiegiem tożsamości – ku nieskończoności. Tu świtać zaczyna już model inny od przyjętego przez Levinasa modelu twardej różnicy: model bycia jako pewnego kontinuum lub transcendencji, jednak – przewrotnie – immanentnej, zatem coś, czego, próbując odciąć się od Heideggera, Levinasa za wszelką cenę chce uniknąć.

Szczęście to spełnienie – jednak nie napełnienie miejsca opróżnionego uprzednio z treści, nie wypełnienie braku czy trwożliwa troska o przetrwanie. A jednak w szczęściu pragnienie, ta struktura, zdawałoby się, nieuleczalnie otwarta, intencjonalnie nakierowana na nieskończoność, a nie na skończoność, okazuje się być – mimo wyrażnie wprzód zaznaczanej cezury oddzielającej je od potrzeby – *spełnialne*. Jak interpretować ten intencjonalno-ontologiczny dublet, to podwojenie intencjonalnego schematu bycia w figurze rozkoszowania się w kontekście deklarowanej przez Levinasa ostrej różnicy między potrzebą a pragnieniem oraz pomiędzy byciem a szczęściem?

Zamiast odzwierciedlać założoną i deklarowaną radykalną różnicę, tropy wrażliwości zmysłowej prowadzą raczej ku jakiejś postaci *kontinuum*: pragnienie staje się, przynajmniej w ramach wyznaczonych przez strukturę formalną – w tym przypadku charakter odniesienia do własnego *telos* – nieodróżnialne od potrzeby; bycia zaś, „samego bycia” nie sposób wyekstrahować z tego fenomenologicznego stopu, jaki stanowi ono wraz ze szczęściem – tak dalece jest szczęście, jako epifenomen, nadstruktura, zależne od ciągu prywatności i zaspokojeń charakteryzujących bycie i potrzebę – i tylko stroną indywiduującą w tej parze pozostaje wyłącznie rozkoszowanie się.

⁹⁶ Dołączam spójnik dla uwydatnienia przeciwstawienia dwóch modeli relacji – potrzeby do pokarmu, i pragnienia do jego „obiektu”, Nieskończoności.

...sobość (*ipséité*), Ja, nie wynika z atomowej pojedynczości jednostki, ale ze szczególności szczęścia i rozkoszowania się. (CN, 125)

Na czym polega tak pojęta szczególność?

2. 1. 2.

Faza wstępująca (I): szczęśliwe ucztowanie

Jeśli przyjmiemy, że, pomimo odwrócenia grota intencji, w rozkoszowaniu się mamy jednak do czynienia z jakąś relacją intencjonalną⁹⁷ o, powiedzmy, tylko nieco wyższym stopniu komplikacji intencjonalności niż to zakładał Husserl,⁹⁸ to można zaryzykować twierdzenie, że powyższy pasaż rozwijał się po stronie noemy relacji pragnienia.

Co zaś do strony noematu, czyli realnej treści, ku której w rozkoszowaniu się pragnienie się kieruje, tu sytuacja odzwierciedla naszkicowaną uprzednio mapę gradacji inności.

Struktura rozkoszowania się jest przede wszystkim zmysłowa.⁹⁹ To całe pole doznawania zmysłowego, radości i przyjemności związanych z obcowaniem z materialną powłoką rzeczy, z ich cielesną miękkością lub szorstkością, z ich słodyczą, ciężarem czy lekkością, zwiewnością lub naporem (ale nie: z ich byciem, istnieniem). Rejestr rozkoszowania się wyznaczany jest przez rozmaite tryby zmysłowego

⁹⁷ Levinas ob staje wyraźnie przy tym, że rozkoszowanie się, „życie czymś” jest to relacja nieaktowa, nierefleksyjna, o ile zasadą refleksji pozostaje logos, myśl. Przyjmuję za Levinasem, że medium refleksji jest myśl, a nie co innego, żeby nie uruchamiać regresu *ad infinitum*; analogię struktury rozkoszowania się i refleksji zaznaczyłam jednakowoż w poprzednim przypisie. Wychodząc od tejże analogii można jednak „zmiękczyć” kolejną twardą granicę ustawioną przez Levinasa pomiędzy wrażliwością zmysłową a logosem. To temat, który otwiera możliwość rekonstrukcji źródeł logosu w strukturze rozkoszowania się; rekonstrukcja taka byłaby zapewne po linii niniejszej interpretacji, jednak wymagałaby samodzielnego szerokiego opracowania.

⁹⁸ Pragnienie, które dopiero umożliwia szczęście, jest dwupasmowe, ruch jego intencji nie jest już jednokierunkowy, jak to jeszcze było w fenomenologii Husserla, gdzie Ego, ten czysty akt, wypromieniowywało swoje intencje. Przypomnijmy dla porządku cytowane już wcześniej frazy przywołujące ów obustronny ruch intencji:

Ruch pochodzi tu od *myślanego bytu*, a nie od myślącego podmiotu. (CN, 56)

Możliwa jest tylko taka inność, która wychodzi od *Ja*. (CN, 27)

⁹⁹ Levinas nie omieszką zaznaczyć, że można kochać również książkę (CN, 306), a to za sprawą ruchu pragnienia, czyli transcendencji, której wektor wskazuje nieskończoność. Struktura rozkoszowania się jest podatna na nieskończoność; w tym jej piękno i jej metasubstancjalność. Co oznacza nieskończoność w materii rozkoszowania się – o tym za chwilę.

kontaktu ze światem, pośród nich zaś najintensywniej eksploatuje Levinas smak, dotyk i słuch. Chodzi mu o *bezpośredniość*, dlatego omija rewiry związane ze wzrokiem, z widzeniem, widzenie jest bowiem jego zdaniem już zanieczyszczone elementem zapośredniczenia, z którego natychmiast wyrastają dalsze modi ludzkiego odniesienia do świata, bez ogródek już neutralizujące kontakt z materią, a mianowicie – rozumienie i aktywność konstytuująca całość stosunków, w jakich podmiot się porusza.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Platónski obraz świata światła, świata całkowicie zrozumiałego i projektowanego przez podmiot, który to obraz nazywa Levinas w *Inaczej niż być* „południem bez cienia”, ów świat na wskroś przejrzysty i idealnie zrównoważony, w którym myśl i rzeczywistość symbiotycznie się perpetuują, nadaje jego fenomenologii specyficzny ton; spycha ją w region przeciwległy, w mrok niewidzącego ciała, i doprowadzi do wykształcenia przedziwnej fenomenologii bliskości cielesnej, w której fenomen nie będzie już zjawiskiem, bo się nie będzie zjawiał, ale będzie się stykał ze swym podmiotem, a nawet wstąpi weń, wejdzie mu pod skórę. Nie widzące Ja, lecz cielesna, ślepo czująca *sobość* będzie Levinasa bohaterką. Takie stanowisko, niedalekie zresztą od rozwiązań Levinasowi współczesnych lub niemal współczesnych – przywołajmy choćby Bataille’a z jego *Historią oka* czy prozę Blanchota – mimo swej jednostronności bardzo płodne, budzi jednak nieufność o tyle, o ile cały ciężar dociekań kładzie po jednej, mrocznej stronie, negatywnie waloryzując tę drugą, jako dotąd wyrażnie przecenianą; tym silnym wychyleniem w stronę cienia, ciała bez myśli, acefalii, zdaje się wzmacniać dualizm ciała i ducha, zamiast go nadwyręzać. Levinas popada w taką skrajność; szukając w ciele po omacku, unikając niebezpiecznego jego zdaniem *logosu* w fazach wstępujących konstytucji podmiotu, unikając tego wielkiego równania i mdłej rachującej nudy – ostatecznie hipertrofizuje w wypracowywanym przez siebie paradygmacie podmiotu etycznego elementy nierównowagi, zaburzeń i niebezpieczeństw.

W tym kontekście widać wyraźnie, że np. usytuowanie kobiety w niedyskursywnej relacji cielesnej z Toż-Samym nie jest w oczach Levinasa jej degradacją, lecz może być – co z feministycznego, ale nie tylko, bo także po prostu równościowego punktu widzenia zaczyna już zakrawać na skandal – wyniesieniem. Brak możliwości mowy jest tu *lepszy* niż mowa.

Należy koniecznie dodać, że to właśnie ten sztywny dualizm ciała i ducha, który każe Levinasowemu podmiotowi w fazach wstępujących konstytucji odwrócić się od *logosu*, zarazem określa nader ciekawą dialektykę kolejnych stadiów uspołecznienia: ten sam *logos*, na początku odrzucony, później na powrót ufundowany, tym razem już na sprawiedliwości, musi powrócić – Levinas nie jest bowiem politycznym anarchistą, państwo i prawo muszą zostać ustanowione – pytamy tylko o zasadę, wedle której to ma nastąpić. Odpowiedzią jest nieskończona odpowiedzialność pojedynczego, wybranego, cielesnego podmiotu, tego „głodnego brzucha bez uszu” (CN), który musi pod nieznośnym naporem odpowiedzialności zacząć myśleć. Naporem nieznośnym w *Inaczej niż być*, w *Całości i nieskończoności* bowiem *fenomenologia ciała odpowiedzialnego* w rejestr właściwej, ostatecznej relacji z Innym, z twarzą, zbyt głęboko nie wkracza (jedynie o tyle, o ile Toż-Samy skądś „wie” – do wątku tej szczególnej „wiedzy” wrócimy – że Inny jest głodny i potrzebuje odzienia); tam jeszcze medium między Toż-Samym a Innym jest (roz)mowa, a więc *logos*. Stosunek zapośredniczony *słowem* może być, jak mówi Levinas, niealergiczny. Ale podmiot *Inaczej niż być*, wysiedlony z domeny *logosu*, alergię na Innego już ma:

Czy ten Inny nie jest właśnie tym, co niechciane? (IB, 148)

Nawiasem mówiąc, Levinas, opisując strukturę cielesności, korzysta tu, co zresztą w ogóle robi chętnie, z Kartezjańskich osiągnięć. Kartezjusz w swojej VI *Medytacji* wymienia jednym tchem listę szczególnych wrażeń, które charakteryzują ciało jako własne, czyli dzięki którym jawi się ono jako różne od ciał obcych i zarazem nie dające się łatwo z mieszaniny z rzeczą myślącą wydzielić. Są to wrażenia „wewnętrzne”, które same wprost niczego nie reprezentują, zatem, mówiąc językiem Levinasa, najdalej im do *logosu*: rozkosz, ból, głód i pragnienie.

Pierwszym korelatem rozkoszowania się w fazie wstępującej konstytucji podmiotu są żywioły. Toż-Samy nurza się i pławi w żywiołach, w środowisku, w którym żyje. Do żywiołów należą nie tylko takie ośrodki jak woda czy powietrze, ale także miejsca charakteryzujące się pewną spójną atmosferą, w której można się zagłębić, napawać się nią i lubować – jak na przykład miasto. Z żywiołów Toż-samy czerpie pokarm i materię, w której, czyniąc ją własną, może osiąść i ufundować sobie schronienie, w którą się wgryza i którą smakuje, materię niezbędną dla życia i zarazem źródło rozkoszy.

Żywioł to figura granicy. Żywioł sprawia, że bycie (*il y a*) przestaje być dla podmiotu neutralnym dezindywiduującym horrorem i cierpieniem, a zaczyna być środowiskiem zmysłowej radości. *Il y a*, ten pierwszy inny, *hyle*, materia ma więc już u zarania dwa oblicza. Pierwszy moment wyłonienia się hipostazy, krzepnącej w bycie, wiąże się z wysiłkiem, lenistwem i zmęczeniem, z negatywną fenomenologią różnych modi cierpienia, rozwiniętą w tekstach *O uciekaniu* i *Istniejący i istnienie*; *il y a* w odsłonie surowej rozkoszować się nie sposób.¹⁰¹ Żywioł zaś, moment drugi¹⁰² (wynalazek *Całości i nieskończoności*) to *hyle* oddająca się we władanie rozkoszy i potrzeby, choć we władanie niezupełne, bo żywioł hipostazę podmiotu przekracza i jako *nieskończony* nie daje się wyczerpać ani ująć. Żywioł

jest nieprzejrzystą gęstwiną bez początku, złą nieskończonością lub *apeironem*. Żywioł nie ma początku, bo nie ma substancji, bo nie wiąże się z żadnym „czymś”, bo jest jakością, która niczego nie określa, bez punktu zero, przez który przechodziłaby jakaś oś współrzędnych, bo jest absolutnie nieokreśloną materią pierwszą. (CN, 182)

Opis ten zawiera najważniejsze momenty pozwalające uchwycić charakter zmysłowej wrażliwości przez pryzmat jej korelatu. Ten korelat nieskończony, przepastny,

¹⁰¹ A jednak hipostaza, ów pierwszy opór wobec bezosobowego szumu *il y a*, to już zarazem zaczyn podmiotu rozkoszującego się: fenomeny, jakie Levinas wymienia w odniesieniu do bycia na tym poziomie zerowym, takie jak lenistwo, nuda, zmęczenie, *fenomeny biernego oporu* wobec *il y a*, negatywnie się doń usposabiające, niosą w sobie ciekawy element o zwrocie przeciwnym – element satysfakcji skierowany w głąb, do wewnątrz, pewną inercję związaną z *sobością*, z pozostawianiem *sobą*, jakby *pomimo bycia*. Hipostaza jest więc już w swych pierwszych odsłonach dwuwartościowa, w fenomenach negatywnych pracuje już siła odśrodkowa, budująca cielesną tożsamość podmiotu – to *przyjemność*. Przyjemność wsobna, autoerotyzm. Już ten, bardzo wcześnie przez Levinasa podnoszony moment antycypuje metasubstancjalną pozycję erosa w ekonomii podmiotu etycznego.

¹⁰² Moment drugi w porządku opisu genetycznego, nie w porządku czasowym: hipostaza zrazu już balansuje pomiędzy dwoma swymi modi: cierpieniem i rozkoszowaniem się – oba te tryby są relacyjne, odnoszą się do tego, co inne.

wynosi, ale i porywa za sobą rozkoszujące się Ja. (CN, 181).

Rozkoszujący się podmiot nie może – ale i nie chce w nim spocząć na żadnym przedmiocie, to bowiem, z czym ma do czynienia, to nie przedmioty, lecz czyste jakości bez nośnika. Niepoliczalne, zasysające kontinuum jakości. W sensie mocnym *nie ma* tu więc korelatu; coś się jednak dzieje – coś – szczęście – przydarza się zmysłom.

Charakterystyka formalna relacji Toż-Samego z żywiołem bardzo jest zbliżona do charakterystyki relacji z Nieskończonością. Ta sama tu występuje „krzywizna przestrzeni” (CN, 349), określająca pierwszą diadę, związana z nierównowagą członów relacji i nieusuwalną fiksacją tej stromizny na jednym z nich. Wszelako przestrzeń ta nie jest, powiedziałby zaraz Levinas, w przypadku żywiołu intersubiektywna¹⁰³, choć wyznacza ją identyczna nierównowaga, a nawet swoistość członów, z których jeden jest cielesny, doznający i skończony, a drugi – zmysłowo co prawda doświadczalny, ale nieskończony.

Chodzi tu o *zmysłowe doświadczenie*¹⁰⁴ *nieskończoności*. Nie o spekulatywne roszczenie do niej. Chodzi o ciało, które doświadcza tej otchłani, ze wszystkimi jej prerogatywami, ciało – które wystawione jest na uniesienia, egzaltację (w żywiole), ale i na nieprzewidywalność, przerażenie i grozę (gdy dotknie *il y a*, samego bycia, tej podszewki żywiołów). Jedyńy sposób zatem, w jaki dane może być podmiotowi to, co inne, to sposób zmysłowy, afektywny. Pomyślany innoby, jako korelat świadomości, nie jest zdaniem Levinasa wcale inny. To, co inne daje się – wyłącznie – odczuć.

Żywioł jest nieskończony, lecz na wzór niewłaściwej, *złej nieskończoności* – bo w *Całości i nieskończoności* ta druga, Nieskończoność właściwa, ma pozostać bezwarunkowo *dobra*. Dopiero w *Inaczej niż być* szyki się przemieszają – tu rozróżnienia pomiędzy złą nieskończonością, czyli *il y a*, a właściwą, a więc *onością*,

¹⁰³ Tak twierdzi Levinas w *Całości i nieskończoności*. Dalsza analiza pokaże, że wyraźna dystynkcja między tym, co intersubiektywne, i tym, co nieintersubiektywne w zmysłowej wrażliwości nie jest możliwa.

¹⁰⁴ W języku fenomenologii pierwszej fazy (Hegel, Husserl, Heidegger) doświadczenie to koniecznie przygoda świadomości; używam tu terminu *doświadczenie* w odniesieniu do podmiotu, który ma charakter zmysłowy, a nie świadomy, ze względu na niewystarczalność w różnych kontekstach wyrażen takich jak doznanie czy przeżycie, czy czucie – które to wyrażenia lepiej oddają istotę procesu, ale w warstwie czysto językowej w niektórych momentach utrudniają zrozumienie wypowiedzi.

w rejestrze doznań zmysłowych nie uda się już Levinasowi przekonująco przeprowadzić.¹⁰⁵

Il y a jest całym ciężarem inności doznawanej i dźwiganej przez podmiotowość, która tej inności nie ustanawia. (IB, 274)

Jeśli rozłożymy pierwszy poziom indywiduacji zmysłowej na korelaty, to gdy po stronie tego, co inne¹⁰⁶ znajdzie się *hyle* w trybie *il y a* – po stronie podmiotu/hipostazy będą takie struktury femonenalne, jak przerażenie, bezsenność, wstręt z ich derywatami w postaci zmęczenia czy lenistwa; odpowiednio zaś, gdy w roli tego, co inne umieścimy *hyle* w trybie żywiołu, podmiot przybierze postać rozkoszowania się i szczęścia.

Zmysłowe szczęście polega na spożywaniu, wchłanianiu *tego, co inne*, pokarmów, nażywieniu się – i jako takie jest od uzupełniania braków nieodłączne – a jednak daje się opisywać w swoim „podwójnym odniesieniu” (IB, 124) – do bycia, dla podtrzymania którego głód musi być zaspokajany i zaspokajanie to wytwarza szczęście – i do samego tego rozkoszowania się syceniem głodu. Spirala rozkoszowania się – narastanie kolejnych warstw radości potęguje się, radość nabudowuje się na radości i do niej odnosi – to jest właśnie moment kulminacyjny fazy wstępującej konstytucji podmiotu, pierwszy silny takt indywiduacji.

Indywiduacja pierwszego stopnia ma więc charakter zmysłowej, niepowstrzymanie galopującej intensywności, określa się jakościowo, przez

¹⁰⁵ W *Całości i nieskończoności* rozróżnienie to również nie jest przekonujące, raczej jednak ze względu na niedopracowanie przez Levinasa tej kwestii niż ze względu na pęknięcie w ramach samego systemu, jak ewentualnie można by już określić ten problem w kontekście *Inaczej niż być*. W *Całości i nieskończoności* cezura dzieląca doznanie zmysłowe odniesione do *il y a* (w rejestrze zarówno cierpienia i znoju, jak i rozkoszowania się żywiołami) od doznania zmysłowego kontaktu z Innym (np. w relacji erotycznej) jest czysto umowna. Tu jeszcze Levinas po prostu zakłada, że obszary problemowe są na tyle różne (że np. ból fizyczny związany z chorobą jest czymś zupełnie innym od bólu spowodowanego przemocą fizyczną ze strony innego człowieka), że nie trzeba ich wzajemnych relacji studiować. W *Inaczej niż być* wrażliwość zmysłową traktuje już Levinas systematycznie i kompleksowo, w sposób nader skądinąd oryginalny, stają więc w ostrym świetle wszystkie aporie jego założeń i filozoficznych rozwiązań.

¹⁰⁶ Przeciwwstawienie, którym operuję: *podmiot vs. to, co inne* to odpowiednik Husserlowskiej pary *noeza/noemat*, zmodyfikowany jednak pod wpływem zastrzeżeń, jakie Levinas wysuwał pod adresem fenomenologii świadomości, np. para *podmiot vs. to, co inne* nie odnosi się tu już do sfery świadomości konstytuującej, jak para *noeza/noemat*, lecz do ciała konstytuowanego z zewnątrz/konstytuującego się, intencjonalność jest dwuwektorowa, itp. Wprowadzam tę parę, ponieważ nie sposób nie zauważyć, że fenomenologia, jaką Levinas uprawia, technicznie określona jest przez to przeciwstawienie, które u niego obleka się właśnie w figurę diady: Toż-Samy/Inny. Relacja ta nie jest relacją poznawczą, jednak tę samą pełni funkcję – tak, jak relacja poznawcza, w horyzoncie teleologicznym służy do wypracowania struktury transcendentalnej: podmiotowości odpowiedzialnej, warunkującej ogólność.

odniesienie nie tylko samozwrotne, ale i wewnętrzne. Obrastający doznaniem zmysłowymi (a więc wprost *jakościami*, które nie pociągają za sobą żadnej substancji, powiedziałaby zapewne Levinas za Berkeleym, nie oznaczają niczego poza sobą) –

Jakości zmysłowe nie są tylko tym, co odczuwane; są odczuwaniem, jakby stanami afektywnymi. (IB, 56) –

– podmiot, zanurzony w tej nader realnej, rozkosznej, ale i niebezpiecznej mgławicy jakości, sam przez te jakości się określa, to one go czynią wyjątkowym wrażeniowym *compositum*. W nieskończonej otchłani żywiołów nic się nie może powtórzyć, indywiduacja przez kumulację wrażeń zmysłowych zdaje się być nieuchronna.

Jednak na etapie *Całości i nieskończoności*, choć to tu proces indywiduacji przez zmysłowość się zaczyna, Levinas radykalnej postaci indywiduacji szuka nie w szczęściu, lecz w ostatecznej postaci relacji z Innym, w spotkaniu twarzy, w (roz)mowie. Nie rozwija fenomenologii twarzy, podaje tylko określone wytyczne: że twarz ma nie być fenomenem w sensie klasycznym, że rzecz nie w tym, jakie rysy właściwie miałby mieć rozmówca, że tym, co twarz ma określać jest nie doznanie, lecz przekaz, że twarz ma wyrażać, jednak nie coś zewnętrznego, a samą siebie; ma być znaczącym i znaczoną zarazem, i wzywać Toż-Samego, mówić: *nie zabijesz mnie*. Nauczać niemożliwości zabójstwa, czyli – dobroci. Spod powłoki tej dość abstrakcyjnej charakterystyki prześwitują Levinasa założenia co do absolutnej różnicy członów diady (pradygmatyczne figury Innego to cudzoziemiec, wdowa i sierota, których nic nie może łączyć z sytem Toż-Samym),¹⁰⁷ brak tu jednak szczegółowego fenomenologicznego sprawozdania, na kształt tego, które rozwija Levinas w rozdziałach na temat szczęścia lub erosa.

¹⁰⁷ Jeśli figury te wydobywać mają przede wszystkim obcość, dlaczego nie celują również w inne gatunkowo organizmy, np. dlaczego Innym nie może być w sensie tak – etycznie – zbudowanej różnicy porzucone, bezdomne zwierzę? Jak zobaczymy dalej, pytanie to nie jest po prostu złośliwością – nie jest łatwo na nie rzetelnie odpowiedzieć: ostatecznie to zmysłowa wrażliwość wyznaczy „język”, którym Innym posługuje się, by dać Toż-Samemu do zrozumienia, że jest głodny. A jeśli tak, to – czy głodny pies nie zasługuje na dobroć? Inny przecież nie może być określony przez przynależność do tego samego gatunku – co zatem stoi na przeszkodzie, by należał do innego? Można odpowiedzieć: Inny jest nie tylko wdową, krzywdą intersubiektywnej przestrzeni zapewnia mu zarazem pozycję mistrza. – Na czym jednak polega jego nauczanie? Jediną rzeczą, jakiej Inny naucza Toż-Samego jest: jak być dobrym, że trzeba dawać, a nie zabijać. Dlaczego mistrzem w takim znaczeniu nie miałby być skrzywdzony pies? – Nie mógłby być, ponieważ, odpowiedziałby Levinas, nie chodzi o współczucie, o mechanizmy przenoszenia uczuć, one są w relacji z Innym dopiero ufundowane. – Od tego momentu dalej argumentacji filozoficznej nie sposób już posunąć, bo już nie ma w tekście Levinasa żadnych wskazówek, po jakiej należałoby szukać stronie, prócz deklaracji, że doświadczenie twarzy istnieje. Czym się charakteryzuje relacja z Innym, określi dopiero *Inaczej niż być* – książka, która, filozoficznie niczego nie tracąc, mogłaby się obejść bez kategorii twarzy.

W *Całości i nieskończoności* zatem błogie igraszki z niebezpieczeństwem apeironu zdają się jeszcze nie przynosić pełnej odpowiedzi na pytanie o podmiot, a jeśli jakąś przynoszą, to w każdym razie nie chodzi w nich o podmiot w pełni uspołeczniony, właściwy, spełniony¹⁰⁸ podmiot etyki. Rozkoszujący się Toż-Samy, twierdzi Levinas w części głównej książki, zanim przejdzie do rozdziału zatytułowanego *Poza twarzą*, jest sam. Ja to egoizm. Szczęście różnicuje i separuje, tworzy „wymiar wewnętrzności”.

2. 1. 3.

Faza wstępująca (II): szczęście w miłości

Kontrowersyjna, omówiona już wstępnie cezura między pragnieniem i potrzebą odzywa się w *Całości i nieskończoności* również w innym kontekście, w tymże dodatkowym – wolnym od dyktatu twarzy – rozdziale dotyczącym możliwości szczęścia/rozkoszowania się, nie tylko przy okazji studium szczęśliwej separacji. Mianowicie, w analizach progu uspołecznienia – a więc w kontekście miłości erotycznej. Nazwijmy ten próg uspołecznieniem przez rozkosz.

Pragnienie – nieustannie odradzający się ruch, ruch bez końca ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła – zatrzymuje się i znajduje zaspokojenie jako najbardziej egoistyczna i najokrutniejsza z potrzeb. (CN, 306)

Miłość [to] prawie sprzeczne rozkoszowanie się bytem transcendentnym.

...równoczesność potrzeby i pragnienia, pożądania i transcendencji, zbieganie się rzeczywistości jawnej i ukrytej – stanowi o oryginalności erotyki... (CN, 307)

Tu, w relacji erotycznej, korelaty potrzeby i pragnienia nie różnią się już między sobą; o ile w głównym korpusie książki, przyjmijmy syntetycznie, korelatem potrzeby miały być żywioły, pragnienia zaś obcy, niedosiężny, nieskończenie oddalony Inny – tu, gdzie nie chodzi wprost o twarz, dążenia tych dwóch dotąd z

¹⁰⁸ Na etapie *Całości i nieskończoności* pewien telos spełnienia etycznego podmiotu jakby Levinasowi przyświecał. Tak, jakby Toż-Samy mógł zachować siebie (*sobość*) i w rejestrze bycia/ szczęścia/rozkoszowania się i w rejestrze etyki – pogłębienie jednakowoż analiz wrażliwości zmysłowej przy jednoczesnym utrzymaniu w mocy krzywizny relacji z Innym z jej fiksacją na pierwszym członie diady doprowadzi w *Inaczej niż być* do rozbicia możliwości migocącego tu na horyzoncie pojednania. Etyka, posunięta aż do świętości, odbierze swemu wybrańcowi *szczęście*.

założenia różnych intencji trafiają w ten sam cel. Cel ten jest zmysłowy, jest to jednak zmysłowość o cechach szczególnych; Levinas ukuł dla niej neologizm, mówi o *ultramaterialności*, o *paroksyzmie materialności*. Oto, w jaki sposób Levinas zbliża się do tego wyrażenia:

[Ukochana] ukazuje się na granicy bytu i niebytu jak łagodne ciepło, w którym byt rozprasza się, promieniując, jak „lekka czerwień” w *Popołudniu fauna*, która „unoszą się w powietrzu stężonym od gęstych snów”, tracąc jednostkowość i uwalniając się od ciężaru własnego bytu, słabnąc i rozwiewając się, uciekając w siebie podczas własnego przejawiania się. I właśnie w tej ucieczce Inny jest Innym, obcym w świecie, który jest dla niego zbyt brutalny i zbyt bolesny.

A przecież ta niezwykła kruchość leży też na granicy istnienia „bez ceremonii”, „bez ogródek”, gęstego i „bezznaczeniowego”, ultramaterialnego. (CN 308-309)

Ze względu na wagę tego pięknego fragmentu dla całości niniejszej interpretacji, poddamy go uporczywej analizie.

Oto *to, co inne* w relacji erotycznej ukazuje się na granicy bytu i niebytu – to znaczy nie jawi się jako substancja, jakoś jednak się jawi: daty fenomenologiczne ulegają rozproszeniu, unoszą się i uwalniają, jakości nie anonsują już żadnej większej jednostki, żadnego znaczonego, ale *przechodzą w żywioł* (Ukochana ucieka w siebie)–

Wypędzenie poza bycie, w siebie, które wyznacza mnie, zanim wskaże sam na siebie, zanim osiądę w sobie; jestem wyznaczony bez odwołania, bez ojczyzny, chociaż bowiem zostają odesłany do samego siebie, nie mogą tam pozostać. (IB, 172-173) –

żywioł, którego nieskończoność ma to do siebie, że łaknie w sposób niepowstrzymany, ponieważ nie ma punktu, na którym mogłaby się zatrzymać.

Żywioł nie ma początku, bo nie ma substancji, bo nie wiąże się z żadnym „czymś”, bo jest jakością, która niczego nie określa, bez punktu zero, przez który przechodziłaby jakaś oś współrzędnych, bo jest absolutnie nieokreśloną materią pierwszą. (CN, 182)

I tu jest właśnie miejsce na charakterystykę Innego jako takiego, w jego słabości i kruchości, w jego – własnej – zmysłowej wrażliwości, której wyznacznikiem jest *implozywna bierność*, nie tylko nieaktywność, zaniechanie,

niedziałanie, ale właśnie – *wycofywanie się*,¹⁰⁹ nie brak aktu, nieróbstwo, lecz przeciwakt,¹¹⁰ pasywność *sobości* – zaimka (*le soi – siebie*) w bierniku.

Od początku wszystko jest w bierniku – jest to wyjątkowy warunek lub bezwarunkowość *sobości*, znaczenie zaimka *Się*, którego mianownik „nieznany jest” nawet naszym łacińskim gramatykom. (IB, 188)

Dwa z wyjątków cytowanych powyżej, te, które pochodzą już z *Inaczej niż być*, nie odnoszą się co prawda do „obiektu miłości”, jak to czyni ich poprzednik z *Całości i nieskończoności*, opisujący Ukochaną z *Popołudnia fauna*, lecz do samego podmiotu transcendentnego, wybrańca, podmiotu substytucji, *sobości* – bohaterki ostatniego i największego dzieła Levinasa; nietrudno jednak zauważyć takżsamość niemal wszystkich momentów opisu z jednej strony Ukochanej z *Całości i nieskończoności*, z drugiej – paradygmatycznego podmiotu z *Inaczej niż być*. Oddalając jeszcze na chwilę interpretację tej takżsamości, chciałabym zwrócić uwagę na wspólne rysy obu deskrypcji dotyczące samej materii – ultramaterialności, czyli warstwy hyletycznej, w której Levinas szuka podmiotu.

Ultramaterialność to bezpardonowe odsłonięcie materii ciała jako zmysłowej wrażliwości, obnażenie skrytych dla neutralnego oglądu, na przykład medycznego (CN, 310), wymiarów cielesności – *cielesności właśnie jako wrażliwości*, nie jako jedynie rzeczy w ten czy inny sposób dostarczającej poznaniu bodźców.

Kiedy Levinas pisze o bezznaczeniowości tego ekscesu *hyle*, ma na myśli nie odsyłającą do niczego poza sobą samą – co dokładnie znaczy: odsyłającą jedynie do siebie samej, na kształt relacji samozwrotnej, charakteryzującej, jak już wiemy, strukturę rozkoszowania się – intensywność skumulowanych zmysłowych bodźców, ten niewyczerpywalny nadmiar, charakteryzujący erotyczną manifestację nagiego ciała; nie po prostu gęstość i wielość pojedynczych wrażeń, lecz ich *intersubiektywną* intensywność, intersubiektywny potencjał ich intensywności. To, czego rozkoszuje się podmiot pożąda, ciało pożądane, lub, dokładniej mówiąc, zmysłowo dostępna, wrażliwość warstwa epatowana przez pożądane ciało (którego *własności/jakości są*

¹⁰⁹ Tę hiperpasywność, to wycofywanie się w siebie już zaraz, w *Inaczej niż być*, nazwie Levinas *rekurencją*. Ekstazie bycia odpowiada – po drugiej stronie – rekurencja bierności.

¹¹⁰ Konstytucja wrażliwości zmysłowej przebiega z zewnątrz ku wewnątrz, dokładnie wbrew kierunkowi intencjonalnego promieniowania świadomości, jakim opisał je Husserl. Choć to właśnie w dziele Husserla, na najgłębszym planie samej intencjonalności odkrył Levinas zaczął swą koncepcję *sobości*: to husserlowski akt jednopromienny, którym świadomość, zredukowana już do praświadości, zatem którym praświadość ujmuje pradać, lub właśnie pradać ją ujmuje, ten akt, który jest praaktem lub właśnie przeciwaktem to levinasowy podmiot, *sobość*.

wrażeniami, lecz – wrażeniami pożądanego go podmiotu, a *nie*, czy raczej *nie tylko* jego własnymi): ta pożądana całość, ów „obiekt” miłości erotycznej, ustrukturuwany jest dokładnie wedle tego modelu, który Levinas przyjął w opisie konstytucji Toż-Samego, a dokładniej, w opisie jej dwutaktu wyrażonego w kategoriach bycia i rozkoszowania się, *resp.* w kategoriach – odpowiednio – potrzeby i pragnienia.

Termin „ultramaterialność” opisuje zatem tę warstwę doznania zmysłowego, która poprzednio charakteryzowana była poprzez szczęście i rozkoszowanie się, tyle że w tym wypadku od strony ich (szczęścia i rozkoszowania się) korelatu, ich „noematu” lub „obiekta” – którym tutaj jest już nie żywioł, a inny człowiek. Schemat relacji jednak, z perspektywy bieguna wyjściowego, czyli rozkoszującego się Toż-Samego, pozostaje ten sam,¹¹¹ pomimo „podstawienia” mu nowego korelatu.

Jeden tylko szkopuł jest tu decydujący: ten nowy korelat, który w quasinoetycznej strukturze rozkoszowania się zastąpi teraz żywioł, ma, na mocy swej własnej konstytucji analogicznej do konstytucji Toż-Samego,¹¹² nieporównywalną z możliwościami żywiołu możliwość generowania, akceleracji i potęgowania intensywności szczęścia:

Rozkosz nie szuka Innego, lecz jego rozkoszy, jest rozkoszowaniem się rozkoszą, miłowaniem miłości Innego. (CN, 321)

¹¹¹ Pozostaje taki sam, jak stosunek Toż-Samego do żywiołu: korelat go pociąga, wywyższa ponad samo nagie bycie, i zarazem odurza napierającą nań materialnością; w tym przypadku tym dwóm aspektom opisu odpowiadają terminy zaczerpnięte przez Levinasa z języka moralnego: wstyd (związany z pragnieniem ze strony Toż-Samego i wycofywanem się przedmiotu pragnienia) i obsceniczność (odwołująca się do ultramaterialnej warstwy doświadczenia).

¹¹² Innymi słowy, Levinas nie może, bo chce pozostać jednak wierny własnym fenomenologicznym analizom, nie przyznać Innemu z relacji erotycznej pewnego (a w gruncie rzeczy właśnie zasadniczego) podobieństwa do Toż-Samego. Relacja intymna, erotyczna, to wyjątkowa sytuacja w Levinasa analizach, w której rzeczywiście uznaje on, że przynajmniej w pewnym stopniu nierówność członów diady zostaje nadszarpnięta – Inny jest taki jak Toż-Samy, nie różni się od niego na całej możliwej skali, jak się rzeczy mają mieć w przypadku Twarzy. Zrównaniu członów staje na przeszkodzie już tylko deklaracyjny wymiar Levinasa myśli, diada; *de facto* jednakże i w opisie funkcji kobiety w domostwie, i w rozdziale dotyczącym erosa w kluczowym wymiarze członów relacji zrównują się. W fakcie nieuznania kobiety za absolutnie Innego drzemie właśnie, paradoksalnie, *równościowy potencjał*. Taka interpretacja jest oczywiście dość przewrotna, o ile absolutną różnicę będziemy uważać za paradygmat opisu Innego – wtedy istotnie umieszczenie kobiety nie tylko wewnątrz abstrahowanej struktury tożsamości podmiotu męskiego, ale wręcz w jego niemym domostwie, jest dla niej, bez dwóch zdań, poniżające; atoli – i taka jest moja intencja – jeśli równościowemu potencjałowi relacji erotycznej nawet w tak skrajnie dogmatycznym paradygmacie, jak paradygmat diady nie da się zaprzeczyć, to znaczy nie tylko, że ten potencjał w ogóle wart jest uwagi, ale również, że w samej myśli Levinasa pracuje na jego rzecz, na rzecz uznania jego wkładu w filozofię, choć byłby to oczywiście wkład wniesiony kuchennymi drzwiami. Diada to bowiem nie dopuszcza do tego, by kobieta weszła przez bramę główną. Dzięki jednak Levinasa fenomenologicznej rzetelności, nie tylko intersubiektywna równość w dość subwersywnej postaci kobiety zamkniętej w domu się w jego myśli zakorzeniła, ale też jej fenomenologia, jako fenomenologia erotyczna, jest i zapewne pozostanie niezmiernie frapująca.

Słowem, dwa bieguny relacji erotycznej, mimo, że przez Levinasa deklaratywnie unieruchomione w nie- lub nadnaturalnej, wymaganej przez diadę nierówności – pod tym jednym jedynym względem okazują się równe: oba, niezależnie od siebie, ukonstytuowane są wedle zasady nierozzerwalnego szepienia dwu warstw: substancjalnej, związanej z byciem, i metasubstancjalnej, odpowiedzialnej za szczęście. Oba bieguny charakteryzuje ten sam szczególny ekscesywny rys, określmy go potencją nieskończonej zmysłowej szczęśliwości.

W momencie, w którym dochodzi do zazębienia dwóch sfer wrażliwości zmysłowej jednakowo podatnych na bodźce z zewnątrz i zarazem łaknących nieograniczonego (nieskończonego) wzrostu, powodujących się zasadą rozkoszy¹¹³ (szczęście jest rozkoszowaniem się szczęściem) – akceleracja szczęśliwości jest nieunikniona. Skoro szczęście ma tę nader żywotną i zarazem istotną cechę, która sprawia, że samo się pomnaża (proces zaspokajania potrzeby obrasta szczęściem, a to z kolei samo staje się przedmiotem rozkoszowania się, tak, że podmiot szczęśliwy jest ze swego szczęścia), a potęgowanie to zachodzi już w podmiocie samotnym, egoistycznym, to co dopiero dzieje się ze szczęściem, gdy w jego grę wkroczy drugi podmiot, by rozkoszować się szczęściem pierwszego i czerpać własną – z jego rozkoszy? Sytuacja taka natychmiast wyzwoli spiralę radości i potęgującego się nieskończenie – we wzajemności oddziaływania dwóch rozkoszujących się podmiotów — szczęścia.

Ta nieskończona, ekscesywna akceleracja szczęścia, ta jego możliwość nieograniczonego potęgowania się, to oczywiście tylko jeden z dwóch modusów współbycia, możliwych w polu wrażliwości zmysłowej. Analogicznie do dwojakiego, przeciwstawnego nawartościowania fenomenów odnoszących się do *hyle* jako żywiołu i tych odnoszących się do *hyle* w trybie *il y a*, wrażliwość zmysłowa rozpina się między rozkoszowaniem się a cierpieniem – potencją nieskończonego przyrostu szczęścia lub – niepowstrzymanego – za czym pójdzie Levinas w *Inaczej niż być* – potęgowania cierpienia. Niepowstrzymanego nawet przez śmierć.

Wrażliwość zmysłowa, jako upodmiatawiająca struktura szepiona z byciem, ale jednocześnie z racji swej dynamiki i intensywności je przekraczająca, jako

¹¹³ Wrażliwość zmysłowa jako struktura wyznaczana jest wyłącznie przez zasadę rozkoszy. To poziom bycia, i tylko on, odpowiada za wprawienie w ruch zasady rzeczywistości: podmiot boi się zatracić w żywiole, boi się, pisze Levinas – podobnie jak Freud, „o jutro” – boi się umrzeć, dlatego idzie do pracy. Funkcja kategorii pracy wymagałaby osobnego przeanalizowania, tu jednak dość powiedzieć, że praca sytuuje się na tym samym poziomie konstytucji transcendentальной podmiotu w *Całości i nieskończoności*, co domostwo – należy do ekonomii bycia.

warstwa metasubstancjalna, z aspiracjami do nieskończoności, na mocy swej ekscesywności bagatelizuje taki fenomen, jak śmierć.

Książka ta uwypukliła znaczenie podmiotowości w codziennym, ale nadzwyczajnym fakcie mojej odpowiedzialności za innych ludzi, w nadzwyczajnym zapomnieniu śmierci lub „nieuwzględnianiu” śmierci. (IB, 236)

Śmierć to dla Levinasa fenomen z porządku bycia, to zaledwie jego antyteza, nie-bycie, dialektycznie z nim sprzęgnięta, a zatem do niego głównie odniesiona –

Nicość obraca się w bycie, co właśnie przywiodło nas do pojęcia *il y a*. Zanegowanie bytu dokonuje się w planie anonimowego istnienia bytu w ogóle. (CI, 96)

– nie zaś do metaontologicznej warstwy szczęścia; w szczęściu nie chodzi, choć ono od bycia zaczyna, o bycie. W szczęściu może więc być bycie momentem drugorzędnym. Wrażliwość zmysłowa nic sobie z bycia nie robi. Nie „widzi” swego warunku. Wznosi się wyżej, *ponad* trwogę i troskę o przetrwanie.¹¹⁴

Skazany na śmierć poprawia swój strój w czasie ostatniej podróży, przyjmuje ostatniego papierosa i zanim gruchnie salwa, znajduje jeszcze wymowne słowo. (CI, 51)

Innymi słowy, zdaniem Levinasa wrażliwość zmysłowa przekracza swój warunek –i dotyczy to nie tylko bieguna rozkoszowania się, również bieguna cierpienia. Eksces tego samego rodzaju jest, jak się okazuje, do pomyślenia również w kierunku przeciwnym do szczęścia¹¹⁵ – również cierpienie ma mieć telos nieskończenie oddalony, sięgać poza śmierć.

Na tym właśnie polega różnica między warstwą samego bycia, a warstwą zmysłowej wrażliwości; to jest sposób, w jaki ta ostatnia *wykracza ponad* bycie. Dla podmiotu, dla jego indywiduacji, to wrażliwość zmysłowa jest kluczowa, nie śmierć.

Ból sam w sobie zawiera jakby paroksyzm, jak gdyby miało nastąpić coś jeszcze bardziej rozdzierającego niż cierpienie (...), jak gdybyśmy byli u progu wydarzenia wykraczającego ponad to, które zostało do końca odsłonięte w cierpieniu. Struktura bólu, polegająca na samym przywiązaniu

¹¹⁴ *Ponad istotę* – należałoby powiedzieć zgodnie z terminologią *Inaczej niż być*.

¹¹⁵ Z tą analogią wiąże się jednak pewna aporia, którą będzie należało jeszcze zanalizować – na ile eksces bólu odzwierciedla ów nadmiar rozkoszy, charakterystyczny dla szczęścia; i co oznacza dla konstytucji podmiotu eksces cierpienia.

do bólu, rozciąga się jeszcze dalej, ale ku czemuś nieznanemu (...), co łamie ową intymność sobości we mnie, do której powracają wszystkie nasze doświadczenia. (CI, 68)

To cytat bardzo daleko wyprzedzający rozwiązania z *Inaczej niż być*, o bez mała trzydzieści lat. Mimo tego czasowego oddalenia, sposób ujmowania kwestii afektywności jest już tu wyraźnie zarysowany, terminologia bardzo już przypomina późniejszą: figura *paroksyzmu bólu* odpowiada późniejszym ujęciom poziomu metasubstancjalnego, na przykład ultramaterialności przeżycia erotycznego – opis tego poziomu charakteryzuje się we wszystkich pismach Levinasa hiperbolicznością, w której dochodzi do głosu napięcie związane z przepełnieniem, nadmiar, eksces.

Struktura bólu, polegająca na samym przywiązaniu do bólu, rozciąga się jeszcze dalej...

Widać tu również dokładnie kontury dwóch momentów w opisie bólu: pierwszego, piętra nagiego bólu, i drugiego, bardzo ciekawego półpiętra w postaci wewnętrznego samoodniesienia struktury bólu, ale z już zaznaczoną dodatkową samodzielnością, z wektorem skierowanym poza biegun wyjściowy, dokąś dalej, ku, jak wówczas nazywał rzecz Levinas, *tajemnicy*. Zarys ten zawiązuje rozwinięty później wątek *wewnętrznego rezonansu afektywności*, przejawiającego się w rozkoszowaniu się rozkoszowaniem i w cierpieniu z powodu cierpienia, który to rezonans otwiera możliwość nawiązywania dynamicznej relacji intersubiektywnej – i to w tym zmysłowym, podatnym na zewnętrzne oddziaływania, chłonnym i wrażliwym medium odpowiedzialnym za indywiduację.

Ten szczególnie socjalizujący relacji erotycznej Levinas wydobywa już w *Całości i nieskończoności*.

Amorficzne nie-Ja unosi Ja w absolutną przyszłość, w której traci ono pozycję podmiotu.

Oto Toż-Samy przechodzi z substancjalnego w metasubstancjalny modus wrażliwości zmysłowej.

Jego „intencja” (...) cała jest uczuciem i współczuje z biernością, z cierpieniem, z zamieraniem łagodności, umiera jej śmiercią i cierpi jej

cierpieniem (...).¹¹⁶ Rozczulenie jest litością, która się sobą lubuje, przyjemnością, cierpieniem przeobrażonym w szczęście. (CN, 313)

Relacja erotyczna z jej mocą pomnażania i potęgowania pobudzeń zmysłowych charakteryzuje się, jak by może powiedział Levinas, „niemożliwą w porządku substancji” labilnością i *przechodnością afektów*: po pierwsze, nie tylko

¹¹⁶ O ile można było w kontekście spotkania twarzy opisywanego w głównym korpusie *Całości i nieskończoności* brać za dobrą monetę zastrzeżenia Levinasa co do tego, że w etyce nie chodzi wcale o mechanizmy przenoszenia uczuć lub o zwykłe współczucie, że fenomeny te nie są źródłowe, lecz są ufundowane w głębszej strukturze wezwania ze strony Innego, to można to było zrobić tak, jak się coś bierze razem z dobrodziejstwem inwentarza, czyli należało odczytywać to zastrzeżenie jako kolejny aksjomat postawiony przez diadę; tutaj jednak, ponieważ mamy do czynienia z o wiele dalej posuniętą analizą fenomenologiczną, niż w przypadku twarzy, nie sposób już podtrzymywać w mocy Levinasa zastrzeżenia o absolutnej różnicy członów relacji i ich w jej wyniku niepodobieństwie; widać bowiem wyraźnie, że poziom, na którym się znajdujemy, jest poziomem fundującym elementarne relacje społeczne, i – zauważmy – mówi się tu wprost o współodczuwaniu.

Tam natomiast, w *Całości i nieskończoności*, w przypadku twarzy współodczuwanie lub współczucie miało być elementem zbywalnym, mogło go w ogóle nie być. Toż-Samy wcale nie współczuł Innemu, na przykład nędzarzowi, taki ten był odeń różny. Jak miałoby dochodzić zatem do uruchomienia daru, mającego polegać na nakarmieniu głodnego? W jaki sposób Toż-Samy zidentyfikować miałby cudzy głód? Na to pytanie odpowiedź musiała być widocznie tak trudna, że aż nikomu nie przyszło do głowy go zadać.

Jedyną wskazówką typu fenomenologicznego, nasuwającą możliwość fenomenologicznie rzetelnej interpretacji fenomenu twarzy, jaką Levinas daje w *Całości i nieskończoności*, jest fragment odwołujący się właśnie do medium zmysłowej wrażliwości (dodajmy, że cytat pochodzi z rozdziału pt. *Poza twarzą*):

W twarzy uobecnia się byt we właściwym znaczeniu. Wyrazić go może nie tylko twarz, ale całe ciało, ręka czy przygarbione plecy. (CN, 316)

W *Inaczej niż być* Levinas pójdzie właśnie tym tropem: twarz będzie już tylko jednym z momentów opisu struktury stanowiącej o upodmiotowieniu, *bliskości*. Bliskość stanie się podstawowym modusem zmysłowej wrażliwości:

Twarz, do której się zbliżam, kontakt skóry: twarz obleczona w skórę i skóra, w której, nawet w sytuacjach obscenicznych, oddycha zniekształcona twarz. (IB 150-151)

I Levinasa przypis nr 27 do tego fragmentu:

Chodziło tutaj jednak o podkreślenie możliwości *libido* w badziej elementarnym i „bogatszym” znaczeniu bliskości. Ta możliwość zawiera się w jedności twarzy i ciała, choćby w skrajnym zniekształceniu twarzy; pod innością erotyczną kryje się inność jeden-za-drugiego: odpowiedzialność poprzedzająca erotykę. (IB, 151)

Odpowiedzialność poprzedzać ma erotykę jednak nie w porządku fenomenalnym czy w porządku transcendentnej konstytucji – bo tutaj jest odwrotnie – tylko w porządku celowym; by doprowadzić do bezwzględnej indywiduacji przez wybraństwo, Levinas musi zrezygnować z erotyki – *erotyka uniemożliwia bowiem preferencję jednego i zawsze tego samego członów relacji. Oba członów relacji erotycznej mają na skali zmysłowej wrażliwości analogiczną możliwość zarówno rozkoszowania się, jak i cierpienia. To ich strukturalne podobieństwo detronizuje diadę w zakresie nieodwracalności członów, pozostawiając w mocy ich dynamiczną nierówność – musimy to przyznać, jeśli mamy pozostać wierni opisowi fenomenologicznemu samego Levinasa: relacja intymna jest odwracalna*. Zastrzeżenie, że odpowiedzialność ma erotykę poprzedzać, to odpowiedź na roszczenie pierwotnej diady – odpowiedź ta pozostaje fenomenologicznie nieugruntowana.

jeden z podmiotów jak do własnego odnosi się do afektu drugiego podmiotu, ale, po wtóre, również swą własną „intencją” naśladuje kierunek intencji tego drugiego, co – jako że podmioty pozostające w relacji nie utożsamiają się ze sobą¹¹⁷ – prowadzi do ujednolicenia jedynie (ale to już bardzo dużo) zwrotu intencji obu podmiotów, do wspólnego zagospodarowania obu intencji – w rezultacie mamy sytuację, otwarcie już przez Levinasa eksploatowaną w *Inaczej niż być*, polegającą na rekurencji jednego z podmiotów i zarazem „kompensującej” ekstazie drugiego.

2.1.4.

Faza zstępująca (I): pod skórą¹¹⁸

Ten fenomen socjalizacji poprzez wrażliwość zmysłową, którego zasadniczym rysem jest właśnie ujednolicenie wektorów intencji dwóch podmiotów, tak że jeden z nich zostaje porwany i pociągnięty przez (nieskończoną) spiralę rekurencji drugiego, znajdzie swój rozwinięty wyraz we wspomnianej już gramatycznej figurze biernika. *Me voici*, poślij mnie – biernik, jedno z imion sobości z *Inaczej niż być*, ilustruje proces, jaki zachodzi pomiędzy dwiema sferami zmysłowej wrażliwości. Biernik zaimka „siebie”/„mnie”¹¹⁹, jakiego Levinas używa w figuracji podmiotu, na mocy swej gramatycznej struktury domaga się członu czasownikowego. Jest relacyjny –

¹¹⁷ Levinas pozostaje nieczuły na oddziaływanie mitu jedności w wyobrażeniach o miłości – kochankowie nigdy nie byli czymś jednym, by się musieli, po rozdzieleniu, na powrót jednoczyć.

¹¹⁸ IB, 192.

¹¹⁹ Levinas próbuje mechanikę intymnej relacji opisać na różne sposoby, między innymi za pomocą zmnożenia bierności, które, dość uciążliwe w lekturze, nie jest jednak omyłką ani redundancją, ale wyraża ten właśnie więcej niż negatywny charakter ruchu rekurencji: „mnie” oznacza *bierność najbardziej bierną*, bardziej bierną niż sam li tylko spoczynek. Skurcz sobości, jak to określał Levinas w *Całości i nieskończoności*.

Biernik „mnie” w ujęciu Levinasa ma więc być procesualny, atoli proces ma mieć znak ujemny; ma nie zatrzymywać się neutralnie czy obojętnie w ewentualnym nieruchomym trwaniu. Biernik to nie święty spokój. Przeciwnie – Levinas mówi chętnie: sobość jest niepokojem.

Stąd również inna figura, analogiczna, opisująca ten sam fenomen: figura *nie-indyferencji*. Nieobojętność ma właśnie takie znaczenie: to ruchliwe odkształcenie wrażliwości zmysłowej, rekurencyjny ruch „ustępowania miejsca”.

Podmiotowość (...) jako zaimek (...) jest zarazem relacją i członem relacji, ale człon relacji staje się, jeśli tak można powiedzieć, podmiotem [*sujet*] jako poddany [*sujet à*] nieodwracalnej relacji. (IB, 143) ¹²⁰

– nie występuje więc nigdy sam. W bierniku „*mnie*” jest przewidziany czasownik, który odpowiada *cudzemu* działaniu, *cudzej* aktywności. Sama struktura (relacyjna) – zmysłowa! – podmiotu zakłada już Innego.

Zdumiewającym osiągnięciem filozoficznym Levinasa jest wypracowanie tego właśnie, nowego, nader kontrowersyjnego i intrygującego paradygmatu: uwikłania Innego w strukturę zmysłowej wrażliwości, którego to uwikłania zaczątki sięgają jeszcze analiz *il y a* z wykładów *Czas i to, co inne* –

Jedynie byt, który poprzez cierpienie skurczył się w swojej samotności i osiągnął relację ze śmiercią, sytuuje się w obszarze, w którym relacja z tym, co inne, staje się możliwa. (CI, 79)

– i osadzenie go w tej strukturze, wewnątrz niej, uczynienie zeń jej istoty: koncepcja *innego-w-tożsamym*.

Opętanie, nawiedzenie, pasja i szaleństwo miłości – jak nazywa Levinas w *Inaczej niż być* ową relacyjną strukturę podmiotu – nie byłyby możliwe bez tego metsubstancjalnego poziomu wrażliwości zmysłowej. To ona jest środowiskiem, które rozwija w sobie szaleństwo, pasję i chorobę, w którym, w spaźmie fizycznego bólu, nawiedza sobość Inny. Ciało samo ze swej istoty – w swej podatności na zranienie – w samym ruchu rekurencji już zawiera odniesienie do Innego: ból, cierpienie, „krwawiące rany dla Innego” są w *Inaczej niż być* kluczowymi – bo ją wyznaczającymi – momentami relacji z nim.

[Sobość] powstaje w braku równowagi ze sobą, w niemożności zapanowania nad sobą, w doznawaniu zmysłowym, które doznaje więcej niż może, ponad własną zdolnością odczuwania, to znaczy w *cierpieniu i podatności na zranienie, poprzez które inny jest we mnie*. ¹²¹ (IB, 212)

[Podmiotowość] jest przeciwnością tkwiącą w cielesności podatnej na ból zwany fizycznym – w cielesności narażonej na zniewagę i na zranienie, na chorobę i na starość – ale przeciwnością, która pojawia się już w zmęczeniu, jakie towarzyszy pierwszemu wysiłkom podejmowanym przez ciało. (IB, 97)

¹²⁰ Do kwestii nieodwracalności powrócę w dalszym ciągu analizy.

¹²¹ Wyróżnienie pochodzi ode mnie – MCH.

Wyrzut sumienia jest tropem „dosłownego sensu” wrażliwości zmysłowej; w bierności zaciera się rozróżnienie między „byciem oskarżonym” i „oskarżaniem się”. (IB, 213)

Tak oto Levinas utożsamia ze sobą te dwa, na pierwszy rzut oka, odmienne rejestry: doznania zmysłowego i relacji społecznej.

Mimo że tutaj, w *Inaczej niż być*, cały ciężar analiz wrażliwości zmysłowej spoczywa na biegunie cierpienia, nie rozkoszowania się, jednak Levinas zaznacza również obecność (i funkcję) przeciwnego bieguna tej struktury, bieguna rozkoszowania się.¹²² Wrażliwość zmysłowa występuje tu pod mianem *bliskości* – okazuje się, że deklarowanie separacji pojęciowej członów relacji nie przeszkodzi Levinasowi jednocześnie zanurzyć obu tych członów we wspólnym medium cielesnej wrażliwości aż po ich częściowe przynajmniej zmieszanie, zażębień ich popędów i połączenie ich w jednym wspólnym ruchu intencji, w którym sprawczość pozostaje nierozstrzygnięta – nie wiadomo, czy to Inny czyni krzywdę Toż-samemu, czy samo jego ciało kieruje się przeciw sobie – jako że samo to medium, wrażliwość zmysłowa, nie czyni różnicy pomiędzy ruchem implozji własnej i doznaniem wtargnięcia w jej wnętrze Innego. Dlatego, ze względu na ten szczególny rys przeżywania zmysłowego, który *otwiera strukturę zmysłowej wrażliwości na inność* (czym by ta inność nie była: *il y a*, żywiołem czy innym człowiekiem), aż po najwyższą rozkosz i najdotkliwszy ból, *nie oferując w samym tym doświadczeniu czysto zmysłowym wykładni źródła ani przyczyny tej rozkoszy lub tego cierpienia*, może Levinas powiedzieć, zaznaczywszy uprzednio, że w pierwszym takcie to zmysłowe szczęście indywiduuje,¹²³ że podmiotowość

jest przeciwnością tkwiącą w cielesności podatnej na ból zwany fizycznym,

a zarazem, że

powstaje (...) w cierpieniu i podatności na zranienie, poprzez które inny jest we mnie.¹²⁴

¹²² Rozkoszowanie się to warunek możliwości substytucji – niezmiennie zawikłana kwestia: jak to rozumieć? Dalsze kroki w analizie wskażą kłopoty związane z tym warunkowaniem.

¹²³ Zob. Przyp. poprzedni. Levinas niewiele mówi o rodzaju tego warunkowania: na jakiej drodze rozkoszowanie się staje się cierpieniem?

¹²⁴ Na razie nie widać jeszcze, dlaczego to właśnie cierpienie ma indywiduować w sensie ostrym, a nie szczęście. Jedynie *wiemy*, że kluczem *ma być* odpowiedzialność.

Konsekwencje takiego postawienia sprawy są niezmiernie interesujące. Oto każde doznanie zmysłowe zawiera w sobie pewne odniesienie do, ogólnie mówiąc, inności – lecz, jako że drugi biegun tego zmysłowego doznania nie daje się precyzyjnie wskazać, nie ma powodu sądzić, że nie jest to odniesienie właśnie do Innego, a nie po prostu do materii, którą się podmiot rozkoszuje lub do pokarmu, który spożywa. Już w *Całości i nieskończoności* pisał Levinas, że:

*Pieszczota nie dotyczy ani osoby, ani rzeczy. Zatraca się w bycie, który rozprasza się jakby w bezosobowym śnie bez woli i nawet bez oporu, w bierności, w zwierzęcej lub dziecięcej anonimowości, oddanej już we władzę śmierci. Szukając czułości, woła spełnia się wtedy, kiedy słabnie, jakby była wolą nieświadomie umierającego zwierzęcia, jakby zanurzała się w fałszywym bezpieczeństwie żywiołu...*¹²⁵ (CN, 312)

Pieszczota, ucieleśniony ruch pragnienia, nie czyni różnicy między osobą a rzeczą – jej korelat to samopomnażające się doznanie zmysłowe – to *żywioł*. Kilkanaście lat później Levinas wyciągnie konsekwencje z tej swojej intuicji pierwotnie zapisanej w rozdziale uzupełniającym korpus głównych rozstrzygnięć *Całości i nieskończoności*; oto w *Inaczej niż być* już wszelki kontakt materialny z innością któregośkolwiek rzędu będzie miał charakter pieszczoty:

Rzeczy są obsesją jako własność bliźniego, ale przede wszystkim jako relikwia (...). Wykraczając ponad „fizyczną” powierzchnię rzeczy kontakt jest obsesją z powodu śladu, jaki zostawiły na rzeczy czyjaś skóra lub niewidzialna twarz (...). W każdym kontakcie drżenie pieszczota, a w każdym doświadczeniu zmysłowym ukryty jest kontakt: w pieszczocie, w której tematyzacja staje się bliskością znika to, co tematyzowane. Jest to oczywiście pewna metafora i rzeczy, zanim staną się bliskie, istnieją naprawdę lub na niby. Czy jednak poezja świata nie jest wcześniejsza od prawdy o rzeczach i nieodłączna od bliskości *par excellence*, bliskości bliźniego lub bliskości bliźniego *par excellence*? (IB, 128-129, przyp. nr 10)

W tej sytuacji, po pierwsze – poza względami wcześniej zaznaczonymi, nie może już być mowy o wyróżnianiu jakiegokolwiek bytu na podstawie szczególnego doświadczenia twarzy, doświadczenie to bowiem ulega całkowitemu rozmyciu w tkance zmysłowej wrażliwości. Innymi słowy, odpowiedzialność związana z indywiduacją zadzierzgniętą w sferze wrażliwości zmysłowej, już na tym poziomie zero konstytucji, na którym się w tej chwili znajdujemy, jest *odpowiedzialnością*

¹²⁵ Wyróżniam kursywą momenty, wskazujące na niezróżnicowanie w rejestrze „obiekty” rozkoszowania się.

wpisana we wszystkich materiał doznaniowy – i, choć Levinas chętnie formułuje figurę podmiotu jako odpowiedzialność za-innego, *de facto* taka odpowiedzialność jest raczej odpowiedzialnością za wszystko, co inne, za całą możliwą inność, a nie tylko za bliźniego w sposób całkowicie nieokreślony „oznaczonego” twarzą. Lub, odwracając rzecz, można by powiedzieć na podstawie przytoczonych cytatów, że wszystko, co inne, ma twarz. Wszędzie podmiot ma do czynienia z twarzą. Jeśli twarz ma jakiś związek z człowiekiem, to wszystko, co jest, to ludzie. W ten sposób Levinas zantropomorfizował cały świat.

Tak to w istocie wygląda. Podmiot zatem, osaczony przez inność, w sensie radykalnym właśnie przez *il y a*, ponosi w ten sposób odpowiedzialność za cały świat. Odpowiedzialność, jeszcze będzie o tym mowa, o strukturze fenomenalnej, bezpośrednio doznawanej, nie o strukturze nakazu, płynącego np. z wyobrażenia powszechnego prawa. Wszelki ból, każdy moment fizycznego cierpienia jest cierpieniem za/dla-innego.

Jeden w jeden-za-drugiego [jest] sobością, substytucją innego, podmiotowością jako podporządkowaniem wszystkiemu, jako doznawaniem wszystkiego i dźwiganiem wszystkiego (IB, 273)

Podtrzymywanie wszechświata oznacza brzemień miażdżące, ale zarazem trud boski. (IB, 207)

...absurdalność *il y a* – jako modalność jeden-za-drugiego, jako to, co doznawane – znaczy. Jej pozbawiona znaczenia obiektywna uporczywość, powracająca po każdej negacji, przytłaczająca mnie niczym przeznaczenie, które skazuje mnie na podporządkowanie każdemu innemu, na bycie jego poddanym, jest nadwyżką bezsensu nad sensem. Właśnie ta nadwyżka umożliwia ekspiację *Sobości*, ekspiację, którą znaczy właśnie sobość. *Il y a* jest całym ciężarem inności doznawanej i dźwiganej przez podmiotowość, która tej inności nie ustanawia. (IB, 274)

Spróbujmy obnażyć strukturę tej figury odpowiedzialności za wszystkich byt.

Il y a, poza tym, że ma oznaczać fakt istnienia, sam proces bycia z wplecioną weń logiką, metafizyczny konglomerat myśli i rzeczywistości, ma być również dostępne sferze doznań podmiotu pod postacią fenomenów nawartościowanych negatywnie (mdłości, przerażenie) i fenomenów biernego oporu (zmęczenie, lenistwo).

Ujęte jako „korelat” wrażliwości zmysłowej *il y a* oznacza cierpienie i alienację, rozkład podmiotowości, o ile za wyznacznik podmiotowości przyjmujemy

indywiduację;¹²⁶ ucieczka odeń natomiast funduje szczęście i pierwszą, miękką indywiduację poprzez rozkoszowanie się.

Funkcją *il y a* w transcendentnej konstytucji podmiotu ma być przede wszystkim uruchomienie procesu indywiduacji – przez odniesienie negatywne, pierwsze odniesienie konstytuujące podmiot.¹²⁷

W przejściu pomiędzy *Całością i nieskończonością* a *Inaczej niż być* coś jednak dzieje się z *il y a*. Jak żywioł był korelatem podmiotowości rozkoszującej się, tak nagie bycie, czyli *il y a* jest korelatywne wobec podmiotowości jako substytucji.

Bez prześladowania Ja podnosi głowę i zasłania Sobość. (IB, 188)

Zdanie to ma oznaczać, że gdyby nie *il y a*, podmiot byłby szczęśliwy. Lecz dla Levinasa z *Inaczej niż być* silniej niż szczęście indywiduująca ma być właśnie relacja z *il y a*.

Aby wybraniec mógł doznawać i dźwigać bez zadośćuczynienia, trzeba nadmiernego i odpychającego szumu i natłoku *il y a*. (IB, 274)

Ruch ucieczki w szczęście – który to ruch konstytuuje pierwszą postać sobości, podmiot rozkoszowania się – to pierwszy takt podmiotu, tymczasem jego takt drugi wiąże się z przesunięciem na skali wrażliwości zmysłowej w stronę cierpienia – ten ruch okazuje się być (na skali wewnętrznej konstytuującego się podmiotu) ruchem powrotnym ku *il y a*. Oczywiście nie ruchem pozytywnie nawartościowanej intencji. Podmiot w żadnym razie *nie chce* cierpieć. Cierpienie jest przeciwiintencjonalne. *Za/dla-innego* oznacza *wbrew* sobie. W naszkicowanym przez

¹²⁶ ...indywiduację w sensie, jaki nadaje jej Levinas, mającą mianowicie polegać nie na odróżnieniu jednostki od innych jednostek, ale na odniesieniu wewnętrznym, monadycznym – jednak już na tym pierwszym etapie *il y a*, jako bycie, niech będzie, że anonimowe – ale jakie to ma znaczenie, skoro bez niego ani rusz? – niesie przecież subwersywny i rozsadzający indywiduację potencjał. W *Inaczej niż być* Levinas już wie, że różnica poczyniona między bytem a byciem, jeśli ma mieć charakter separacji, musi nieuchronnie doprowadzić do rozerwania od wewnątrz indywiduowanego podmiotu: na nic młodzińczy bunt głoszący, że bycie nie jest jego. Żywioł, ten warunek miękkiej indywiduacji przez szczęście, to przecież garnitur *il y a*. Co oznacza nic innego, jak to, że podmiot uwewnętrznia się i indywiduuje całkowicie uwikłany w tę anonimową cyrkulację szumu i mrużenia.

¹²⁷ Mimochodem warto zauważyć, że u samego źródła Levinasowej hipostazy działa właśnie negatywność, negatywne odniesienie do nie-Ja. Pozytywne szczęście temu odniesieniu towarzyszy, jednak jako opozycja dialektyczna. Jest wtórne: pierwszy ruch negacji nadaje rozpęd hipostazie, która dopiero zwijając się w sobie obrasta szczęściem.

Levinasa pejzażu wrażliwości zmysłowej ma nie być miejsca dla Tanatosa. A więc struktura wrażliwości zmysłowej, która w pierwszym takcie konstytuuje podmiot na poziomie metasubstancjalnym, teraz, w *Inaczej niż być*, destytuuje go, na tym samym poziomie, *ponad byciem*. *Ipseitas* rozpada się. Inny (*il y a*), od którego dawniej oddzielało Toż-Samego jego własne szczęście, teraz go osacza, prześladowuje, czyni własnym zakładnikiem.

Jak w przypadku rozkoszowania się, jego korelat, żywioł, ma swoją skalę intensyfikacji, mieszczącą różne figury, od prostszych doznań zmysłowych, jak na przykład te związane ze spożywaniem pokarmu, po przeżycia intersubiektywne wyposażone w potencjał akceleracji i mnożenia – tak i w przypadku cierpienia fizycznego korelatywnie wobec niego *il y a*, ten niewdzięczny biegun tego, co inne, różnicuje się na tej samej skali.

Podobnie jak w rozkoszowaniu się kumulacja wrażeń, wzrost szczęścia i rozkoszy, charakteryzowały relację społeczną, tak i po stronie cierpienia – narastająca jego spirala, lawinowe osuwanie się w ból, potęgujący się horror cielesnego prześladowania anonsują Innego. *Blisko, coraz bliżej* – tak relacjonuje Levinas fenomen uwewnętrznienia Innego.

...jeśli chodzi o znaczenie właściwe temu, co zmysłowe, powinno ono zostać opisane w kategoriach rozkoszowania się i zranienia, kategoriach, które – jak się przekonamy – wyznaczają to, co nazywamy bliskością (IB, 108)

Przyjmijmy za Levinasem, że

Rozkoszowanie się, właśnie dlatego, że jest możliwością napawania się samym sobą (...) stanowi warunek dla-innego, czyli wrażliwości jako podatności na zranienie, jako otwarcia się na Drugiego Człowieka. (IB, 125)

Ale dlaczego? Na czym polega to warunkowanie?

Wrażliwość może być podatnością na zranienie lub otwarciem się na innego (...) tylko dlatego, że jest rozkoszowaniem się. (...) Bierność rany – „krwawiące” znaczenie dla-innego – jest odrywaniem kęsa chleba od ust, które się nim delektują. (...) Chodzi o cios uderzający bezpośrednio w centrum sycenia się sobą (...), w rozkoszującą się tożsamość [...]. (IB, 125)

Tylko dlatego zatem cierpienie Toż-samego może mieć znaczenie intersubiektywne, czyli konstytuujące relację społeczną w jej wydaniu źródłowym,

jako cierpienie dla/za-innego (*pour-l'autrui*), że rozkoszująca się wrażliwość zmysłowa kryje w sobie potencjał potęgowania szczęścia, który niesie zarazem możliwość miękkiej indywiduacji. Gdyby Toż-Samy jedynie walczył o swój byt, łątałby ubytki, a szczęścia by nie znał, Inny nic by nie zyskał.

Może zyskać – dlaczego właściwie? Czy dlatego, że szczęście, w swym nadmiarze i hojności nie zważa na śmierć? Czy dlatego podmiot szczęśliwy *może* sięgnąć *poza własne możliwości* w ruchu dobroci/pragnienia, dla innego, że pławi się w obfitości i zbywa mu na dobrach? Levinas tak sprawy nie stawia.¹²⁸ Wymaga ciosu w samo centrum sycenia się sobą, ciosu, o którym można mówić w terminach okrucieństwa, ekscesu przemocy, prześladowania. Szczęście swych bogactw oddać nie chce.

Podmiot, zmysłowa wrażliwość, ten skurcz, „osuwanie się po zboczu przyjemności“, spirala szczęścia, owa wielopiętrowa, rozszczepialna i zwielokrotnialna samozwrotna relacja rozkoszowania się – tylko ona ma być zdolna, właśnie dzięki dynamicznemu nadmiarowi i zdolności do nieograniczonego rozrostu, który ją określa, zarazem do rekurencji, oddania się innemu.

Odrywanie się od siebie wbrew sobie może mieć jednak sens tylko jako odrywanie się od napawania się sobą w rozkoszowaniu się, jako odejmowanie chleba od własnych ust. (IB, 125)

Ból przenika „bycie dla siebie” do samego serca, które bije w rozkoszowaniu się, w życiu czerpiącym przyjemność z siebie i żyjącym sobą. (IB, 98)

To znaczy, że w samym rozkoszowaniu się, tym „wolnym od dialektycznych napięć“ stanie szczęśliwości, wedle *Inaczej niż być* zawiera się już cierpienie, jest tutaj obecne – jeśli przełożymy tę kwestię na terminy *Całości i nieskończoności*, Toż-Samy, rozkoszując się żywiołem, pławi się w gruncie rzeczy w *il y a*, to słowa:

Ból przenika „bycie dla siebie” do samego serca, które bije w rozkoszowaniu się

oznaczają: *il y a* przenika żywioł. Rozkoszowanie się i cierpienie to jedno kontinuum zmysłowej wrażliwości, i to dzięki temu modelowi sobość może przekroczyć punkt zero w bierności wobec Innego: otwartość rozkoszowania się na inność wystawia rozkoszujący się podmiot na ten cios. Ponieważ rozkoszujący

¹²⁸ To byłoby zapewne zbyt proste, jednak i taka właśnie perspektywa się na podstawie jego analiz rysuje.

się podmiot „nie wie“, gdzie się zatrzymać (rozkoszowanie się *wydarza się* poza świadomą intencją), Inny może wtargnąć mu pod skórę.¹²⁹

Spłot kierunków intencji, jaki zachodzi w zbliżeniu –

[Intencja Ja] cała jest uczuciem, współczuje z biernością, z cierpieniem, z zamieraniem łagodności. Umiera jej śmiercią i cierpi jej cierpieniem. Rozczulenie jest litością, która się sobą lubuje, przyjemnością, cierpieniem przeobrażonym w szczęście. (CN, 313)

– otwiera tę nadzwyczajną możliwość, której Levinas nie chce nazwać współczuciem, jednak w opisie nie może zarazem tego uniknąć, ponieważ język nie dysponuje odpowiednikiem kategorii współczucia, który byłby zarazem wpisany w metasubstancjalny poziom zmysłowej wrażliwości – jako że ten poziom oryginalny wynalazek Levinasa¹³⁰ i jako taki on w języku dopiero zaczyna istnieć. Ileż więc Levinas zastrzega, że współczucie i „mechanizmy przenoszenia uczuć“, jak rzecz tę zbiorczo ujmuje, są wtórne wobec pierwotnego momentu bliskości, uwaga ta odnosi się do obowiązującej siatki pojęciowej, podczas gdy sam tymczasem tę właśnie siatkę próbuje przebić. W jego terminologii *bliskość* to świeżo ustanowiony odpowiednik *współczucia* z siatek zastanych. Odpowiednik o tyle, o ile w niektórych propozycjach rozwiązań kwestii uspołecznienia, np. Spinozy lub Rousseau, współczucie jest podstawowym nośnikiem socjalizacji i jako taki nośnik nie jest jedynie zwykłym zjawiskiem dającym się empirycznie zaobserwować, ale kategorią operacyjną. Levinas, wypracowując własną koncepcję wrażliwości zmysłowej, wyposażonej w aspirację do czynnej nieskończoności, czyli wyjścia ponad poziom substancji, musiał podjąć próbę przekroczenia horyzontu tamtych propozycji – ze względu na ich ontologizm, czy, jak sam by to może ujął przed napisaniem *Inaczej niż być*: zamknięcie kategorii współczucia w systemie Całości.

¹²⁹ Tutaj, w *Inaczej niż być*, obowiązuje już jednak inna definicja rozkoszowania się od tej, która była w użyciu w *Całości i nieskończoności* – gdzie rozkoszowanie się było *jednoznacznie* pozytywne, pomimo zagrażającego mu *il y a*, ukrytego za podszewką żywiołów – przed tym jednak można było wówczas uciec – w pracę, ukryć się w domostwie. Teraz podmiot nie ma już gdzie się skryć. O aporii rozkoszowania się w kontekście *Inaczej niż być* – w kolejnym rozdziale.

¹³⁰ Jak niebawem zobaczymy, w oryginalności tej Levinas wcale nie jest osamotniony – analogiczny model genezy socjalizacji przez miłość proponował – na pierwszy rzut oka, i zgodnie z najgłębszym przekonaniem Levinasa jego najbardziej zdecydowany przeciwnik filozoficzny – Spinoza.

2. 1. 5.

Faza zstępująca (II): substytucja, eros i śmiech historii

Zbliżanie się zatem do innego jest, jako istota wrażliwości zmysłowej, niezbywalnym wyznacznikiem podmiotu. Zwieńczeniem tego procesu zbliżania się ma być *substytucja*, podstawowa, ekstremalna i zarazem określająca jego istotę figura podmiotu *Inaczej niż być*. Figura, w której sobość *zastępuje*¹³¹ Innego w jego cierpieniu, jest jego zakładnikiem, poddanym.

Sobość przed tym wyznaczeniem nie może uciec – bo Inny już był wślizgnął się pod jej skórę, skąd nie ma wyjścia, po pierwsze dlatego, że doznanie zmysłowe jest zawsze opóźnione względem samego siebie, czyli, innymi słowy, podmiot Innego pod własną skórą już zastaje – w tym sensie, w którym ból jest czymś *zastanym*, co *już jest, stanem rzeczy, faktycznością*¹³² – i to jest argument ontologiczny.

Po wtóre zaś – i tu już wkracza warstwa deklaratywna filozofii Levinasa, a wraz z nią właściwy problem całej koncepcji substytucji – podmiot nie ucieknie przed wybraniem, ponieważ zwrot intencji nie może ulec zmianie (tu już wspólny zwrot intencji całego tego złożenia: wrażliwości zmysłowej Toż-Samego i Innego zarazem) – to za sprawą fiksacji diady, która to fiksacja sprawia, że właśnie sobość (dawny Toż-Samy) wycofuje się, robiąc miejsce Innemu, nigdy odwrotnie.

Wybraństwo polega na niewymienialności członów diady – i ta klauzula pozostaje niestety w mocy również w *Inaczej niż być*. Nic bowiem, poza tym

¹³¹ Ilustracją empiryczną kategorii substytucji byłoby zachowanie Maksymiliana Kolbe, który rzeczywiście *zastąpił* bliźniego – biorąc na siebie cały ciężar jego sytuacji, którą był fakt skazania na śmierć. Substytucja jest radykalna w tym między innymi znaczeniu – podmiot ma umrzeć dosłownie *za* kogoś innego, w jego miejsce.

¹³² Ze względu na ten biologiczny, faktyczny wymiar wrażliwości zmysłowej Levinas próżno broniłby się przed przypisywaniem mu jakiejś postaci ontologii – jego intencją było przekroczyć ontologię Heideggerowską i jej podobne, niemniej jednak, sytuując podmiot w ciele „z krwi i kości w materii”, nawet, jeśli opisuje cielesność językiem skrajnie hiperbolicznym, jej ciężaru ontycznego, jeśli już nie ontologicznego, nie eliminuje. Nie przechodzi również „ponad nim”, jak zobaczymy: cóż bowiem z tego, że wrażliwość zmysłowa *nie dba o śmierć*, o tę pierwszą kartę w grze ontologicznej, jeśli (nawet w radykalnej postaci substytucji, nie wspominając już o aplikacji substytucji do życia społecznego, kiedy to oznacza ona „dźwiganie wszystkiego”, odpowiedzialność za całość bytu, a zatem *sądzenie*) jej cel to nie dopuścić do cudzej śmierci. Taką ontologię wyznacza więc śmierć, tyle, że cudza – i tu może tkwić rzeczywiste dokonanie Levinasa na tej drodze polegającej na niezmiernego wysiłku wymagającym tropieniu śladów dobra w bycie. W bycie właśnie, nie ponad nim. Przywołajmy w tym kontekście termin używany przez Yasuhiko Murakamiego: *interfaktyczność*. Zob. Yasuhiko Murakami *Hyberbole. Pour une psychoapthologie lévinasienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2008.

wstępnym założeniem o fiksacji pierwszego członu diady na konkretnej cielesnej hipostazie nie uzasadnia, gdy wziąć pod lupę studium zmysłowej wrażliwości, skazania tylko jednego z członów relacji bliskości na bierność.

I właśnie postulat fiksacji diady na pierwszym członie decyduje o tym, że Levinas musi usunąć z pola analiz uprzednio otwarty już, choć wówczas jeszcze niedopracowany, wymiar rozkoszowania się, z jego erotycznym potencjałem: wszak to właśnie rozkoszowanie się w swym modusie erotycznym miało zdolność zniesienia – na mocy własnego ruchu, praw własnej dynamiki – fiksacji diady.

Gdyby nie nieszczęsny dogmat fiksacji na pierwszym członie diady i idące mu w sukurs założenie ontologicznej różnicy seksualnej, sprawiającej, że

ta głowa kokietki, ta młodość, to czyste, „trochę głupie“ życie... (CN, 318)

nieodwołalnie jest kobietą, być może materiał fenomenologiczny proponowany przez Levinasa mógłby rozwinąć swój niezaprzeczalny, filozoficzny potencjał, zamiast utonąć w powodzi seksualnych stereotypów i narazić Levinasową fenomenologię erotyki na śmiech historii.

Gdyby jednak przez samego Levinasa poddaną analizie dynamikę *współintencjonalności wrażliwości zmysłowej* z jej intersubiektywną dyspozycją, zdejmując z niej odium diady i seksualnej różnicy ontologicznej, potraktować poważnie, można by uzyskać obraz wcale ciekawy.

Oto członki relacji erotycznej, jeśli byłyby nierówne w wyniku dynamiki relacji zachodzących w polu intencji wrażliwości zmysłowej, to akcydentalnie, i w zależności od aktualnego stosunku sił, zamieniałyby się rolami. Nierówność, związana z samą strukturą pragnienia, byłaby zatem, owszem, częścią gry, lecz całkowicie niespetryfikowaną i labilną; wynikałaby ze spontanicznie przez intencję pragnienia obieranego kierunku, co nie stawiałoby jednego z członów w roli zawsze koniecznie biernej. (Skądinąd – co w Levinasa koncepcji erotyki nowatorskie – oba członki relacji intymnej określane są względem siebie jako bierne: jeden z nich umyka i wycofuje się w *no man's land* własnej rozkoszy, a drugi biernie *ulega ucieczce* tamtego, zostaje porwany przez ruch jego rekurencji. Sadomasochistyczny schemat w stanie czystym, w którym jedna strona miałaby być aktywna, a druga pasywna, nie jest tu do pomyślenia. Takim tropem idzie Levinas, kiedy pisze o bierności wrażliwości zmysłowej – jej „czynności” to nie akty, a już w szczególności nie *świadome* akty, ona jest powolna wobec ruchu pragnienia, pragnienie ją unosi.

Oczywiście, wszedłszy głębiej w opisywaną strukturę pragnienia, należałoby wyróżnić stopnie bierności, od bierności prostej, rozumianej jako *skutek* takiego „porwania” po status, jaki Levinas określa *biernikiem*, biernością najbardziej bierną). Otóż, pomimo postulowanej tu fakultatywności strony biernej (najbardziej biernej), zachowany jednak zostałby potencjał uspołecznienia, nieodstępnie zawarty w samej strukturze rozkoszowania się. O ile struktura ta z konieczności otwiera się na inność, a inność jest spektrum rozległym (rozpiętym pomiędzy najprostszymi, pojedynczymi lub złożonymi, lecz jednopoziomowo ugrupowanymi doznaniem cielesnej przyjemności, np. płynącej z obcowania z materialną powierzchnią jakiejś rzeczy – przez rozkoszowanie się pokarmami, które koi i potrzebę, i pragnienie¹³³ jednocześnie, działa więc już na kilku poziomach – a rozkoszą erotyczną zdolną do nieskończonej kumulacji i akceleracji doznań) i jeśli przyjmiemy, że kierunki intencji dwóch pól wrażliwości zmysłowej zahaczają o siebie i uzgadniają swoje zwroty, to warunek uspołecznienia przez rozkoszowanie się wymagałby tylko opracowania szczegółowej topografii, jej zręby byłyby jednak już określone.

Rozwinięciu takiego, erotycznego w swej genezie scenariusza, stoi jednak na przeszkodzie wymóg skrajnej indywiduacji i wspomniana fiksacja jednego z członów na konkretnym ciele wybrańca.¹³⁴

...Dobro wyznacza podmiot – w jego podatności, nad którą nie może on zapanować – każąc mu zbliżyć się do innego, do bliźniego. Wyznaczenie do bliskości nie-erotycznej, do pragnienia tego, co nieupragnione, tego, co obce w bliźnim. (IB, 209)

W pewnym sensie nic nie jest bardziej niewygodne niż bliźni. Czy ten upragniony nie jest właśnie tym, co niechciane? (IB, 148)

Pragnienie zatem w *Inaczej niż być* nie jest już tak dalekie od pokusy tanatycznej, jak to jeszcze miało miejsce w *Całości i nieskończoności*. Wedle reguły rozkoszowania się, ustalonej w *Całości i nieskończoności*, która określała rozkoszowanie się i szczęście jako triumf przekraczający porządek substancji, triumf zarazem konstytuujący wewnętrzną, opisywana teraz struktura *nie jest pragnieniem*. Chyba, że pojęcia ulegną rekonfiguracji i uznamy, że podmiot pragnie,

¹³³ Jeśli przyjąć Levinasa rozróżnienie, które przecież i w jego własnej koncepcji pojawia się na poziomie pojęciowym w postaci wewnętrznie skonfliktowanej, ciężącej w stronę utożsamienia.

¹³⁴ Ontologiczna różnica seksualna również. Do problemu tej różnicy w związku z substytucją powrócę w kolejnym rozdziale, dlatego tutaj wspomniam o niej tylko dla porządku.

czego nie pragnie – i taki jest w istocie obecnie zamiar Levinasa: *odchylić* pragnienie, (IB, 209) tak, by pragnęło tego, co niechciane.

Nie ma z punktu widzenia czytelnika, jak się wydaje, żadnych przeciwwskazań dla podporządkowania się, wraz z nową książką, *nowej* regule – o ile zachowana zostałaby pewna konsekwencja w wywodzie. Kiedy jednak czytamy, że:

Rozkoszowanie się, właśnie dlatego, że jest możliwością napawania się samym sobą, że jest *wolne od dialektycznych napięć*, stanowi warunek dla-innego, czyli wrażliwości jako podatności na zranienie, jako otwarcia się na Drugiego Człowieka. (IB, 125)¹³⁵

– doprawdy nie sposób zrozumieć, na jakiej drodze rozkoszowanie się miałyby substytucję warunkować. Jeżeli bowiem przez wolność od dialektycznych napięć charakteryzującą rozkoszowanie się będziemy rozumieć sytuację, w której podmiot po prostu, bezpośrednio czerpie z oferującego mu się żywiołu moc i szczęście, i nic, żadna relacja dodatkowo zapośredniczająca proces wzrostu w moc i nabrzmiewania rozkoszą w proces ten nie ingeruje, słowem, jeśli rozkoszowanie się oznacza, jako oparte na pragnieniu, czystą, kumulującą się pozytywność – a substytucja („dla-innego”) występująca w drugiej części zdania to w tym kontekście odwrotność rozkoszowania się, czyli cierpienie, schyłek, nie wzrost, to wypowiedź Levinasa straci na zrozumiałości. Okazuje się bowiem, że w użyciu są dwie różne definicje pragnienia na raz: pierwsza, wyżej przybliżona, i druga – wedle której pragnienie może dotyczyć nie tylko *il y a* w jego frenetycznym modusie żywiołu, lecz i *bycia jako takiego*, i cierpienia jako jego fenomenalnej otoczki, tej grozy nieodróżnicowania – definicja pragnienia uwzględniająca jego destrukcyjny aspekt.

Żeby rzecz uczynić możliwą do zrozumienia, należałoby zredefiniować pragnienie w poprzednim pejzażu pojęciowym, gdzie było ono, jako strukturalna zasada rozkoszowania się *wolne od dialektycznych napięć* i wprowadzić w nie jakieś napięcia. Tego Levinas nie czyni, a zarazem sięga po pojęcie rozkoszowania się z *Całości i nieskończoności*, ten element poprzedniej kategoryzacji, przyjmując go z dobrodziejstwem inwentarza. Rezultat jest taki, że warunkiem dialektycznego napięcia wewnątrz pragnienia miałby być uprzedni brak w nim podobnych napięć.

Redefinicji pojęcia pragnienia i związanego z nim rozkoszowania się Levinas nie podejmuje się przeprowadzić w *Inaczej niż być*, uznawszy sprawę za zamkniętą w publikacji poprzedniej, gdzie, jak widać, zamknięta ona została tam z konsekwencjami różnymi od tych, jakich wymaga mapa pojęciowa *Inaczej niż być*.

¹³⁵ Wyróżnienie kursywą pochodzi ode mnie – MCH.

Kilka stron zbioru *Inaczej niż być* Levinas, owszem, poświęca rozkoszowaniu się, charakteryzując je jednak w sposób odpowiadający poetyce aktualnej na kartach zbioru raczej, niż tej z *Całości i nieskończoności* – ale gdy mowa o *warunkowaniu* substytucji, odsyła czytelnika właśnie do książki poprzedniej. Na przykład opis pragnienia i pieśczoły w *Inaczej niż być* ma już całkiem inny walor niż poprzednio, jest zdecydowanie bliższy formule substytucji niż szczęścia: w diachronicznej charakterystyce pieśczoły akcent pada na przeszłość, a nie na przyszłość, jak to jeszcze było poprzednio, teraz korelat pragnienia okazuje się być minionym, a nie nieskończenie przyszłym itp. Innymi słowy, niespełna pięć stron poświęconych rozkoszowaniu się w *Inaczej niż być* ma za przedmiot fenomen, jeśli nie zupełnie różny od tego, który pod tą samą nazwą w *Całości i nieskończoności* fundował szczęście i miękką indywiduację, to w każdym razie opisywany w innym trybie, który to tryb również, choć w tym przypadku zapewne ze względu na niewielką objętość analiz, nie poddaje najmniejszego tropu, który pozwoliłby rozszyfrować racje, dla których Levinas twierdzi, że substytucję *warunkuje* rozkoszowanie się. Że jest z nim związane, to zdaje się być rzeczą jasną: rozkoszowanie się i podatność na zranienie to dwa bieguny tego samego kontinuum zmysłowej wrażliwości, w jaki sposób jednak pierwszy ma *warunkować* drugi (dlaczego nie jest na przykład odwrotnie?) – to pozostaje nieokreślone.

Można oczywiście wycofać się i uznać, że myśl naprawdę wielka za nic nie da się zrozumieć.

Można też jednak spróbować przymknąć oko na podobne niedociągnięcia – które skądinąd nie pojawiają się na kartach *Inaczej niż być* często, a może nawet poza wymienionym właśnie i jego przyległościami poważniejszych niedociągnięć nie ma – i spróbować domyślić się, o co chodzi w tej zmianie wektora pragnienia, czy czasem, mimo nieudanych prób wcielenia w nowy korpus dawniej poczynionych rozstrzygnięć, nie świta za tym tak trudno absorbownym zamieszanym pojęciowym jakieś interesujące rozwiązanie.

2. 2.

System. Wszechobecny, jedyny Inny

Otóż zdaje się, że świta. *Il y a* mianowicie, plątanina anonimowego bycia i logosu, źródło mdłości, szumów, przerażenia i różnych fizycznych cierpień podmiotu Levinasowego w jego pierwszych odsłonach (CI, II), ten wstrętny, odrażający aktor

fenomenalnej sceny – to przecież – w ogóle – istnienie. Porzucenie *il y a* na dobre oznaczać musi rezygnację z istnienia. Tymczasem pierwszy stopień i (wielce zagadkowy) warunek indywiduacji przez substytucję, szczęście, *zakłada* istnienie. Być szczęśliwym może tylko ten, kto – przede wszystkim – *jest*. Raj wrażliwości zmysłowej jest bowiem ziemskim, nie sztucznym rajem, jest rajem zwiłtanym z samym byciem, czyli z *il y a*, niezliczonymi wątkami zależności. O ile zarazem w pierwszych swoich filozoficznych próbach Levinas wymagał separacji między szczęściem i byciem (lub: podmiotem i tym, co inne),

To Heideggerowskie rozróżnienie [między byciem a bytem – dop. MCH] jest dla mnie najgłębszą rzeczą w *Sein und Zeit*. Ale u Heideggera jest rozróżnienie, ale nie ma separacji. (CI, 27)

choć już w materii analiz jej przeczył,¹³⁶ o tyle w *Inaczej niż być* separacja (choćby zdarza się Levinasowi o niej napomykać) zostaje, przynajmniej pojęciowo, jeśli nie werbalnie,¹³⁷ unieważniona.

Oto, po pierwsze, paradygmat podmiotowości wyraża się teraz w formule *innego-w-tożsamym*, w formule *bliskości*, to, co inne zostaje zawarte wewnątrz podmiotu, transcendencja wkrada się (Levinas powiedziałby może: jak złodziej) w immanencję – a cała ta operacja rozgrywa się w medium cielesnym, w ludzkim ciele, charakteryzowanym przez strukturę wrażliwości zmysłowej, w tym z jednej strony przez rozkoszowanie się, z drugiej podatność na zranienie, strukturę zakotwiczoną w skończonym byciu (ograniczonym przez śmierć), ale aspirującą, bo powodowaną pragnieniem, do nieskończoności – a więc w medium *dającym się jednak, choć Levinas nie tylko z tego języka korzysta, opisywać językiem ontologicznym*. Co dla Levinasa jest ponadontologiczne, czyli uwikłanie innego w cielesność podmiotu, może zostać uznane za ontologiczne na podstawie jego własnych analiz, jeśli przyjmiemy, że specyfika wrażliwości zmysłowej, z jej ekscesywną implozywnością i intersubiektywną dyspozycją mieści się w polu ontologii; a pomieszczenie jej tam nie wydaje się niemożliwe. Taka operacja interpretacyjna wymaga przyjęcia szerszej definicji cielesności i wrażliwości zmysłowej, co Levinas w gruncie rzeczy czyni, ale w praktyce fenomenologicznej, obstając jednak zarazem przy swoim własnym

¹³⁶ Jedną z niezliczonych niekonsekwencji *Całości i nieskończoności*: podmiot ma być odseparowany *absolutnie* od bycia, żeby nie popaść w partycypację grożącą odpodmiotowaniem, a zarazem jego podmiotowość (szczęście) ma w byciu swoją pierwszą rację: pierwszy poziom szczęścia to szczęście z zaspokajania potrzeby, czyli z jednego z głównych momentów procesu bycia.

¹³⁷ Kolejne rozsuniecie w Levinasa myśli między wymiarem analiz a przyjętą i z góry delarowaną tezą, tym razem w *Inaczej niż być*.

dawnym, wąskim ujęciu ontologii – i właśnie z tej drugiej, choć chronologicznie poprzedniej, perspektywy nadaje tytuł zbiorowi *Inaczej niż być*.

Po wtóre, i to byłby klucz do ewentualnej próby krytycznej, lecz obiecującej interpretacji *Inaczej niż być*, unieważnienie separacji na podstawowym poziomie, a więc przepastnej i nieprzezwyčajalnej różnicy pomiędzy podmiotem i byciem umożliwia zrozumienie ewolucji, jaką przeszła kategoria *il y a* na przestrzeni dzielącej pierwsze filozoficzne pisma Levinasa od *Inaczej niż być*, ewolucji prowadzącej od zdecydowanego separowania *il y a* po przywrócenie go do łask.

Dawniej w ruchu kontestacji (II, CI, CN – przede wszystkim kontestacji postaw partycypacyjnych, zmierzających do rozmycia podmiotu i jego odpowiedzialności w jakiejś nieokreślonej całości bytu) *il y a* separowane od szczęśliwego podmiotu, teraz, w *Inaczej niż być*, staje się stawką główną – podkreślmy: to *bycie* jest tym, za co podmiot jako wybraniec ponosi odpowiedzialność. W odpowiedzialności, i w tym się dokładnie rozeznaje Levinas, nie chodzi o abstrakcyjny wymiar nieokreślonego dobra – czym takie dobro miałoby być? W odpowiedzialności, jaką ponosi wybraniec, chodzi o dobro rozumiane jako życie innych, o, właśnie, *bycie* – lecz *bycie innych*.¹³⁸ Chodzi o to, by żyli, wcale niekoniecznie o to, by byli szczęśliwi; o możliwości szczęścia w odniesieniu do Innego, poza kontekstem erotycznym (a to i tak już nie w *Inaczej niż być* – szczęście w erotyce to epizod z *Całości i nieskończoności*) Levinas nie wspomina, podobnie jak o podmiotowości Innego – Inny indywiduacji nie wymaga, jako że Levinasowy Inny jest przede wszystkim figurą sterującą procesem indywiduowania wyjściowego członu diady, a jeśli jest powiedziane, że:

Znaczenie jeden-za-drugiego ma sens jedynie między bytami z krwi i kości
(IB, 125)

– to ważna jest tu dla Levinasa możliwość odrywania „kęsa chleba od ust, które się nim delektują” (IB, 125), a więc możliwość indywiduacji podmiotu-wybrańca poprzez rozkoszowanie się, po stronie zaś Innego w sformułowaniu tym liczy się przede wszystkim jego potrzeba nasycenia głodu, a nie ów triumf niewyobrażalny w porządku substancji, jakim byłoby jego szczęście.

Brak indywiduacji Innego w relacji bliskości w *Inaczej niż być* daje się w taki sposób rozumieć: wybraniec, sam wybrany, nie wybiera. Nie tylko Inni są między

¹³⁸ W tym wymiarze trzeba przyznać Levinasowi ostatecznie sukces w utarczce z Heideggerem: udaje mu się w zbiorze *Inaczej niż być* tak pojęciowo określić bycie, by przekroczyło ono *Jemeinigkeit*.

sobą fenomenalnie, czyli z perspektywy wybrańca, nierozróżnialni, ale, już była o tym mowa, inność w ogóle jest wewnętrznie niekategoryzowalna w warstwie fenomenalnej, poza aspektem intensyfikacji i akceleracji, ale i ta różnica pozostaje przecież nieostra – to argument z pola fenomenologicznego.

Teleologicznie zaś patrząc: w tym, że wybraniec sam nie wybiera, gdyby bowiem przebierał w Innych, nie byłby sprawiedliwy, tkwi również podskórnie przyczyna, dla której rozkoszowanie się, wraz z nieodłącznym od niego wątkiem erotycznym, odchodzi w *Inaczej niż być* na dalszy plan – preferencja siłą rzeczy obecna w zbliżeniu o charakterze erotycznym stoi na przeszkodzie w uznaniu uprzedniości odpowiedzialności w stosunku do erotyki, do czego w *Inaczej niż być* Levinas otwarcie zmierza (IB, 151), co zresztą nie przeszkadza mu wielokrotnie nawiązywać do wspomnianego feralnego wątku warunkowania substytucji przez rozkoszowanie się, podkreślać możliwość

libido w bardziej elementarnym i bogatszym znaczeniu bliskości, (IB, 151, przypis nr 27)

i zapowiadać dalszy ciąg argumentacji na rzecz związku erotyki i substytucji – którego to dalszego ciągu jednak nigdzie nie rozwija. Nie rozwija zaś ze względu na to, że podobne rozwinięcie zmusiłoby go do rewindykacji nie tylko po prostu relacji pojęciowej pomiędzy rozkoszowaniem się z *Całości i nieskończoności* a tym z *Inaczej niż być*, ale także, być może, przebudowania na jej podstawie korpusu *Inaczej niż być*, a przynajmniej usunięcia rozkoszowania się z mapy warunkowania podmiotu.

Wypada więc, by poprowadzić dalej pozytywną interpretację *Inaczej niż być*, zapomnieć o kwestii kłopotliwego warunkowania, przyjąć deklarację, że odpowiedzialność poprzedza erotykę, zapomnieć o rozkoszowaniu się i erosie i skoncentrować się na celu, jaki zdaje się przyświecać przedsięwzięciu *Inaczej niż być*.

Otóż celem tym jest fenomenologia odpowiedzialności. Levinas rozbudowuje transcendentalną topografię odpowiedzialnego podmiotu, biorąc za punkt wyjścia fenomeny cielesnego cierpienia, starzenia się i umierania. Fenomeny te odczytuje jako momenty inności, tego szerokiego spektrum, które w swojej całości nawartościowane jest (w punkcie wyjścia różnorako, pozytywnie i negatywnie, zaś w perspektywie *Inaczej niż być* niemal wyłącznie negatywnie) etycznie. W tych właśnie przeciwiintencjonalnych momentach inność osiąga swą kulminację: inność ich zaostrza się tym bardziej, im bardziej stają się dotkliwe i niepożądane. Bierność i kolapsywność, ten wyznacznik zmysłowej wrażliwości, o ile wcześniej, w *Całości i*

nieskończoności umożliwiał szczęście, o tyle teraz, na drugim biegunie skali doznań, skazuje podmiot na destytucję.

Paradoks substytucji polega na tym, że zgodne z istotą wrażliwości zmysłowej niekończące się wyzbywanie się siebie w doznaniu nie uwzględnia śmierci – *zrealizowana* substytucja jest *niemożliwa*; podmiot „po drodze” umiera. W sensie empirycznym więc substytucja nie istnieje, nie ma podmiotów-zastępców. Nie ma ich wśród żywych.

Śmierć kładzie kres przyjemności – która pozwala zapomnieć przez chwilę o tragikomedii i która mogłaby być określona przez to zapomnienie – ale przy całej swej grozie pozostaje w zgodzie z *dla innego* zbliżenia. (IB, 219)

Zastępcy, którzy tego triumfu poza porządkiem substancji musnęli, nie zaznali go – nie żyją.

Czy kresem tego zatracenia jest pustka, punkt zero oraz spokój cmentarzy, jak gdyby podmiotowość podmiotu nic nie znaczyła? (IB, 186)

Odpowiedź brzmi: nie. Książka Levinasa to nie przewodnik po meandrach pięknego samobójstwa. Substytucja, ta intersubiektywnie nawartościowana radykalizacja wrażliwości zmysłowej, „prehistoria” Ja (IB, 199), ta „pranatura”, to warunek – transcendentálny warunek możliwości społeczeństw, a także *bycia* jako takiego – *bycia*, które przecież fenomenalizuje się jako *il y a*.

Struktura Levinasowego ujęcia inności jako spektrum, owszem, wewnętrznie intensyfikowalnego, lecz niepodatnego na pojęciową kategoryzację (nie sposób postawić w nim ostrej granicy pomiędzy fenomenem *bycia samego* i fenomenem *Innego*, oba fenomeny bowiem dane są w rejestrze *il y a*, ani też, z tego samego względu, między fenomenem odpowiadającym jednemu bliźniemu od takiegoż odpowiadającego większej ich grupie, a nawet grupie niezliczonej) pozwala, w trybie ontologii fenomenologicznej, uzasadnić tezę o podtrzymywaniu wszechświata przez sobość – wybrańca odpowiedzialności. Pozwala wyjaśnić, co znaczą słowa: *wszystko spada na mnie*. Podmiot ponosi odpowiedzialność za całe spektrum *il y a*, w tym i za prześladowanie, którego zarazem pada ofiarą – o ile odpowiedzialność to nic innego,

jak rekurencyjna bierność, na jaką podmiot jest skazany z racji swej cielesnej konstytucji.¹³⁹

Do tego miejsca odpowiedzialność nie jest różna od wrażliwości zmysłowej w jej modusie podatności na zranienie; w swojej postaci źródłowej tak ujęta odpowiedzialność to wciąż śmierć – za innego.

Jednak Levinas podejmuje przecież próbę skonstruowania pojęcia odpowiedzialności i w *sensie filozoficznym, dialektycznym, który zakłada, że odpowiedzialność, bez względu na możliwe akcydentalne zbieżności, to nie jest śmierć.*

To bliskość trzeciego wprowadza – wraz z koniecznością sprawiedliwości, miary i tematykacji – jawienie się i sprawiedliwość. (...) Przestrzeń – postulowana przez sprawiedliwość, która jest współ-czesnością lub współ-obecnością – należy do sensu mojej odpowiedzialności za Drugiego. (...) Bycie będzie miało sens jako wszechświat, a jedność wszechświata będzie we mnie o tyle, o ile jestem zobowiązany być [poddany byciu: *sujet-à-être*]. Znaczy to, że przestrzeń wszechświata ukaże się jako domostwo innych. (...) Ja podtrzymuje wszechświat. Sobość nie stanowi tylko o jedności ludzkiej społeczności (...) – ale także o jedności bycia. (IB, 201, przypis nr 27)

Otóż, w rzeczy samej, zdaniem Levinasa być odpowiedzialnym to nie znaczy umrzeć.

W dialektyce Levinasa pojęcie *nieskończoności pociąga za sobą* pojęcie *sprawiedliwości*: oddając się temu, co inne w ruchu rekurencji, wycofując się dla zrobienia w *bycie* miejsca Innemu, podmiot, prześladowany roszczeniem nie tylko niekończącym się, ale wciąż przyrastającym, ponieważ ma do czynienia z niejednym bliźnim, lecz ich niezliczoną mnogością, musi wyjść z określającego go zrazu stanu ekscesywnej bierności – musi działać.

Oto, jak Levinas konstruuje swój model transcendentálny: podmiot-wybraniec w pierwszym ruchu, kiedy jeszcze jego odpowiedzialność nie różni się od zmysłowej wrażliwości, cofa się przed najbliższym mu Innym, oddaje mu swe miejsce w bycie. Bierny podmiot nie może jednak poddać się wezwaniu ze strony pojedynczego Innego, bo okazuje się, że wzywa go (prześladuje) niejeden Inny, czyli, że jest ktoś

¹³⁹ Levinas mówi wprost, uzupełniając w wykładach hiperboliczną optykę *Inaczej niż być*: podmiot ponosić ma odpowiedzialność za Innego aż po śmierć własną, a także za jego śmierć, choćby się do niej niczym nie przyczynił; relacja podmiotu ze śmiercią Innego jest

moją uległością wobec kogoś, kto już nie odpowiada, jest już moją winą – winą tego, kto przeżył” (*Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 19).

trzeci, kto stawia identyczny, jak ów pierwszy Inny, wymóg, by wybraniec oddał zań życie – skoro zaś podmiot-wybraniec jest jeden tylko, musi zapanować nad sobą, co oznacza, że musi z biernego stać się czynnym i osądzić, któremu z wzywających go Innych odpowiedzieć w pierwszej kolejności. Czyli – musi powołać do życia logos, musi pomyśleć, porównać dwie Twarze, czyli porównać coś, co w perspektywie źródłowej dwuczłonowej relacji porównywać się z niczym nie daje, pozostając jedynym. Tak się rodzi pierwszy sąd. W tym momencie konstytucja wzbija się na drugi poziom, poziom społeczny, czyli na poziom ogólności. Jednocześnie relacja z Innymi, jak poprzednio dwuczłonowa relacja z Innym, pozostaje nierówna, wymóg etyczny pozostaje nieskończony, charakter tej nieskończoności tylko ulega zmianie: z jakościowej, charakteryzującej bezpośrednie uwikłanie ciała w sprawę pojedynczego Innego, staje się ilościowa: Innych jest nieskończenie wielu, podmiot nie nadąza ich zliczyć, i za wszystkich odpowiada on jeden, za ich życie i śmierć.

Ten model wymaga jednak zróżnicowania na podstawowym poziomie relacji podmiotu z tym, co inne – obowiązuje tylko w sytuacji, w której jest możliwe wyraźne wyodrębnienie po stronie bieguna inności pojedynczego Innego, dla przeciwstawienia go mnogości jemu podobnych. Tymczasem w materiale fenomenologicznym rozpatrywanym przez Levinasa nie sposób tego wyodrębnienia przeprowadzić.

W bliskości innego nawiedzają mnie wszyscy inni niż inny i to nawiedzenie domaga się już sprawiedliwości, dopomina się miary i wiedzy – jest świadomością. (IB, 264)

Nie ma na przykład wskazówki, jak odróżnić sytuację, w której Toż-Samy spotyka wdowę, od analogicznej sytuacji, różniącej się tylko liczbą: czyli takiej, w której spotyka potrzebujące pomocy dwie wdowy. Wraz z, po pierwsze, wpisaniem Innego w *il y a* (Inny to prześladowanie, w którym oskarżanie się nie daje się odróżnić od bycia oskarżanym), po drugie zaś, wraz z efektywnym (bo nie werbalnym) wycofaniem z horyzontu analiz struktury wrażliwości zmysłowej momentu rozkoszowania się z jego modusem erotycznym (który mógł dać asumpt do indywiduacji Innego poprzez *jego* szczęście) przestaje mieć rację bytu w *Inaczej niż być* różnica pomiędzy relacją źródłową, bezpośrednią, z pojedynczym Innym, a relacją drugiego poziomu konstytucji, z udziałem wielu Innych.

Słowem, jeśli przyjmiemy za dobrą monetę oświadczenie Levinasa, że fundująca całą operację transcendentálną relacja bliskości ma mieć charakter nieerotyczny (IB, 94, 208 – i skoro już się również okazało, że warunkowanie tejże relacji bliskości przez rozkoszowanie się pozostaje być może w sferze życzeń

Levinasa, lecz nie w rzeczywistej tkance analiz *Inaczej niż być*), czyli usuniemy z pola inności jedyny moment efektywnie, poprzez akcelerację szczęścia, odróżniający relację bezpośrednią od zapośredniczonej, czyli wielocłonowej, to osiągniemy rezultat przez Levinasa zapewne niechciany: operacji stanowienia ogólności na drodze sądenia w imię sprawiedliwoci nie uda się przeprowadzić. Jak może być bliskość warunkiem ogólności (fundować ją w ruchu sądenia w imię sprawiedliwoci), skoro jednej od drugiej nie sposób wyodrębnić?

Pojęciowy kłopot związany z wycofaniem rozkoszowania się z ekonomii podmiotu substytucji nie daje się więc ukryć. Rozkoszowanie się być może dlatego wypadło poza zasięg głównego napięcia w *Inaczej niż być*, ponieważ było zanadto związane z byciem, uczone doń (bycie było jego pierwszym warunkiem). Tymczasem w *Inaczej niż być* Levinas zamyka bycie i związane z nim możliwości (również te „możliwości poza możliwościami“ z poziomu *Całości i nieskończoności*, np. eros lub ojcostwo, zdające się przenosić jakąś formę tożsamości poza wymiar prostego wytrwania w istnieniu) w kategorii *istoty* – a tę właśnie usiłuje przekroczyć, wzbić się ponad nią. Teraz, w *Inaczej niż być* żadna tożsamość poza indywiduacją przez winę i cielesne cierpienie nie jest możliwa – skoro jednak Levinas pozostawił szczęście i rozkoszowanie się w charakterze *warunku możliwości* indywiduacji przez cierpienie i winę, cokolwiek przez to rozumiał, to pat pojęciowy się potęguje. Jeśli bowiem to rozkoszowanie się było pierwszym nośnikiem indywiduacji, a jako związanemu z rejestrem bycia trzeba mu teraz zaprzeczyć, to zaprzeczenie objąć musi niechybnie również zaszczipioną w nim indywiduację! A Levinas zmierza przecież do utrzymania najostrzejszej indywiduacji – i to poza „byciem”. Gdyby rzecz prowadzić konsekwentnie, należałoby z perspektywy *Inaczej niż być* nie usuwać wymiaru rozkoszowania się (jego ekscesywny w stosunku do samego, nagiego bycia charakter był w *Całości i nieskończoności* wyraźnie zaznaczony). Usunięcie rozkoszowania się wraz z byciem skutkować musi bowiem zanikiem indywiduacji wyrosłej na tymże rozkoszowaniu się, a usunięcie indywiduacji przekreśla przecież projekt *Inaczej niż być*. Jeśli natomiast przyjmujemy, wbrew tej ostatniej sugestii, że indywiduacja poprzez szczęście jest tak różna od indywiduacji przez cierpienie, że zlikwidowanie tej pierwszej drugiej w niczym nie narusza, problem charakteru warunkowania drugiej przez pierwszą powróci w pełnej krasie.

Tak czy inaczej system nie domknie się – jednak nie ze względu na to, że każdą systematyczną myśl rozrywa od wewnątrz znaczenie jeden-za-drugiego, jak by zapewne sformułował rzecz Levinas, lecz ze względu na całkiem jawne niekonsekwencje wywodu.

Levinas tymczasem, choć ma wyraźną intencję przeciwsystemową: przecież pisze przeciw przeciw tożsamości, przeciw Całości, przeciw *istocie*, przeciw Spinozie, Heglowi, Heideggerowi i przeciw w ogóle filozofii, pisze jednak językiem swoich poprzedników i stara się o zrozumiałość. To filozofia jest językiem, w którym Levinas się wypowiada, i to filozofię nazywa mądrością miłości (IB, 270).

Filozofia to mądrość miłości w służbie miłości. (IB, 271)

Filozofia niesie w sobie potencjał krytyczny, który pozwala działać sprawiedliwości, to przecież

...filozofia uzasadnia i krytykuje prawa rządzące Byciem i *polis*, znajdując dla nich znaczenie, które polega na oderwaniu od absolutnego jeden-za-drugiego zarówno jednego, jak i drugiego. (IB, 275)

A jednak droga transcendentalnej konstytucji Levinasowego podmiotu, niczym wstęga Möbiusa, wyszedłszy od bycia (*il y a, istoty*), na powrót doń wpada. To bycie, ostatecznie, okazuje się być tym, o co chodzi w odpowiedzialności.¹⁴⁰ Skoro zaś projekt ma tę nie lada ambicję, by sprostać swoim antenatom, wypadłoby, by jego wewnętrzna architektonika rozpadała się, jeśli musi, raczej za niesforną sprawą samej rzeczy, niż wskutek niedopatrzenia.

¹⁴⁰ Zarówno *Całość i nieskonczoność*, jak *Inaczej niż być* to książki w swoich zasadniczych zrębach nawiązujące do tradycji filozoficznej w jej najbardziej systematycznych odstonach. Podobnie jak Heglowi, chodzi Levinasowi o możliwie najszersze ujęcie relacji szczegółu i ogólności, rzeczy i myśli, wreszcie, przede wszystkim, o prześledzenie drogi konstytucji podmiotu. Nie inaczej niż Hegel, wychodzi Levinas od podstawowego fenomenologicznego przeciwstawienia podmiotu i jego innego, nie inaczej niż on wieńczy też swoje przedsięwzięcie perspektywą ogólności, ufundowanej w podmiocie. Rytm kolejnych kroków w transcendentalnym pejzażu i ich treściowe wypełnienie nie powtarzają oczywiście rozstrzygnięć Heglowskich, niemniej zamierzony rozmach Levinasowych prób pozwala je rozpatrywać w kontekście systematycznych koncepcji filozoficznych, z których osiągnięć Levinas, skądinąd, chętnie korzystał. Szczególnie udatnym szkicem systemu filozoficznego jest właśnie *Inaczej niż być* – wraz z aporiami, które spełniającej ten wywód myśli nieuchronnie towarzyszą. Większość z nich została już pokrótce scharakteryzowana, pozostaje jeszcze wskazać kilka newralgicznych momentów związanych z przedstawionym już schematem myśli i, następnie, spojrzeć na rzecz z perspektywy zewnętrznej.

2.3.

Ja, winna

Tytułem podsumowania tej próby odczytania propozycji Levinasa przez pryzmat jego własnych analiz wrażliwości zmysłowej, wypada jeszcze przypomnieć trajektorię losu podmiotu żeńskiego w jego kolejnych odsłonach, i zaakcentować rozwiązanie fazy ostatniej, napiętej do ekstremum, przedstawionej w *Inaczej niż być*.

W początkowych Levinasa próbach (II, CI) kobieta występuje jako jedna z figur inności, a zarazem zwornik pomiędzy wymiarem inności jako takim i rzeczywistą relacją społeczną. Przede wszystkim jest tam kobieta (już, z uwagi na fenomenologiczny charakter Levinasa analiz: na przemian z kobiecością) usytuowana po drugiej stronie tożsamości, ale – jeszcze w bycie. Kobieta jest bytem, lecz innym. Dwa, jakby to pewnie ujął Paul Ricoeur, „wielkie rodzaje” dzieli różnica ontologiczna. Jest to jednak kwestia na tyle jeszcze niesprecyzowana, że warto tu zaznaczyć węzły jej nieokreśloności: ta różnica w samym istnieniu – co Levinas wyraża słowami:

Termin *z tego samego poziomu*,¹⁴¹ ale o sensie przeciwnym świadomości (CI, 100)

– to ontologia sfery pragnienia, surontologia, z wplecionym jednak wymiarem samego bycia, a więc z zaabsorbowaną „ontologią substancji” lub „istoty”. „Ontologią substancji” lub „istoty” – jak można chyba zbiorczo ująć paradygmat ontologiczny, przeciwko któremu Levinas się zwraca, wypracowując swą surontologię pragnienia.

Już wówczas (II, CI) charakteryzuje kobiecość/kobietę, ten drugi człon relacji, pewna ekscesywność i skłonność ku nieskończoności, ucieczka w siebie (Levinas tej ucieczce nadaje miano z rejestru etycznego: to *wstyd*) – już wówczas ten niezwykle, „odwrócony” byt ma cechy wskazujące na to, że sam jest bliższy z istoty *relacji* niż *substancji*. Za to hipostaza to jeszcze substancja, choć już wyposażona w tę nadsubstancjalną warstwę rozkoszowania się. Sam natomiast stosunek hipostazy (męskiej) do kobiety/kobiecości charakteryzuje się tym szczególnym splotem

¹⁴¹ Kursywa pochodzi ode mnie – MCH. Termin *z tego samego poziomu*, co hipostaza, a zatem, o ile hipostaza jest bytem, kobiecość jest jego odpowiednikiem, niechybnie więc również jest bytem, choć Levinas koncentruje się na przedstawieniu tego terminu w rejestrze fenomenologicznym – skąd zresztą wspomniane już wahania i kłopoty z użyciem i znaczeniem terminów *kobieta* i *kobiecość*.

kierunków intencji i uzgodnieniem ich wektorów, które później charakteryzować będą relację *bliskości*.

Mamy tu zatem do czynienia z ruchem odwrotnym. Transcendencja kobiecości polega na wycofywaniu się gdzie indziej i jest to ruch przeciwny w stosunku do ruchu świadomości. (CI, 100)

W *Całości i nieskończoności* natomiast sytuacja kobiecości/kobiety zmienia się o tyle, że wymiar kobiecości/kobieta zostaje wpisana w „horyzont wewnętrżności” Toż-Samego – staje się jednym z jego momentów. Poza tym niezaprzeczalnym faktem, że kobiecość/kobieta pozostaje Innym w relacji pragnienia (rozdział poświęcony fenomenologii erosu kontynuuje uprzedni trop różnicy surontologicznej), dodatkowo zostaje umieszczona w ekonomii bycia podmiotu męskiego – jako *warunek jego wewnętrżności*. By wyrazić rzecz dobitniej: kobieta jest teraz, w wymiarze bycia i rozkoszowania się (na tym etapie wymiary te są niezróżne), wewnątrz Toż-Samego: *umożliwia* Toż-Samemu skupienie służące utrzymaniu się przy życiu i zarazem rozkoszowanie się przyswojonymi przezeń dobrami. Sama niczego nie przyswaja, definiuje ją za to *gościnność i wycofanie*.

W *Inaczej niż być gościnność i wycofanie* właśnie charakteryzują już sam podmiot, czyli ów ruch rekurencji, ową relację bycia biernikiem, która uprzednio warunkowała byt (i szczęście) Toż-Samego. Kobieta, umieszczona w *Całości i nieskończoności* wewnątrz mężczyzny, Toż-Samego, tam go jeszcze goszcząca i umożliwiająca mu bycie sobą, teraz staje się właściwym paradygmatem podmiotu. Jest to gościnność niedobrowolna – nawiedzenie:

Poza byciem, a zatem w sobie, dokąd podmiot zostaje wygnany wskutek wypędzenia... (IB, 172)

Gościnność, określająca znaczenie jeden-za-drugiego, czyni ją bardziej biernym niż ogniwo w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, przekształca je w byt-oderwany-od-siebie-dla-innego-w-dawaniu-innemu-własnego-chleba albo w gotowość-oddania-własnej-duszy-za-innego. (IB, 132)

Przesunięcie akcentu na zaplecze Toż-Samego ma swoje konsekwencje logiczne: jednym z podstawowych określeń struktury innego-w-tożsamym staje się macierzyństwo.¹⁴² Figura macierzyństwa ucieleśniać ma strukturę wrażliwości zmysłowej wyzbywającej się własnych zasobów aż po przekroczenie punktu zero,

¹⁴² Macierzyństwo występuje w tekście *Inaczej niż być* jako określenie struktury podatności na zranienie przynajmniej dziesięciokrotnie.

oddającą więcej, niż posiada; tak ujęte macierzyństwo ilustruje dokładnie rekurencyjną specyfikę biernego członu relacji wrażliwości zmysłowej, lub, by rzecz uściślić – jako że stosunek intersubiektywny w łonie wrażliwości zmysłowej jest stosunkiem między dwoma członami biernymi¹⁴³ – członu bardziej biernego, zatem nie tego, którego bierność wynika tylko z faktu bycia powodowanym z zewnątrz, i który li tylko pociągany jest przez to, co inne, lecz tego, którego *własne* pragnienie wyprowadza daleko poza to spektrum bierności, w którym jej intencja, rozczulona

...jest litością, która się sobą lubuje, przyjemnością, cierpieniem przeobrażonym w szczęście. (CN, 313)

mogłaby jeszcze zacząć działać na rzecz podmiotu (cierpienie przeobrazić w szczęście).

Bierność macierzyństwa przekraczać ma rejestr bierności wliczonej w rachunek pragnienia rozumianego na wzór modelu pragnienia z *Całości i nieskończoności*, wedle którego jeszcze pragnienie było strukturą szczęścia. Macierzyństwo opierać się ma na bierności pragnienia już po rekonfiguracji, pragnienia, w którego modelu daje się pomyśleć bierne przyjmowanie gościa nawet niechcianego, oprawcy i prześladowcy.

Macierzyństwo – noszenie *par excellence* – niesie w sobie również odpowiedzialność za prześladowanie prześladowcy. (IB, 127)

Jakkolwiek użycie tej figury daje się zrozumieć w kontekście projektu *Inaczej niż być*, bo przekonująco ilustruje znaczenie innego-w-tożsamym, to jednak węzeł pojęciowy, w jakim figura ta występuje, na skrzyżowaniu wątku wybrańca – którego odpowiedzialności nie sposób scedować na innego ewentualnego wybrańca, bo model indywiduacji, jaki Levinas przyjmuje, zakłada, że wybraniec może być tylko jeden jedyny, tożsamość podmiotu to jego *nieodwołalna* odpowiedzialność (IB, 131), inaczej ustanowienie ogólności przez sprawiedliwy sąd nie byłoby możliwe – oraz wątku determinacji biologicznej, sprawia, że diada, jeśli uprzednio przypisywana członom różnicy seksualnej, to w sposób niedość ugruntowany,¹⁴⁴ teraz zyskuje silny,

¹⁴³ Z których, jeśli jeden jest mniej bierny, to siłą własnej ekstazy, jeśli ekstazę rozumieć jako stan bierny, porwanie i uniesienie, *skutek* oddziaływania jakiegoś bodźca, a nie jako projekt, którego autorem byłby podmiot.

¹⁴⁴ Dotąd, póki kobiecość opisywana była przez wstyd, wycofywanie się czy słodycz, jej fenomenologiczna charakterystyka mogła być zostać od niej oderwana i przypisana przeciwnemu członowi; z macierzyństwem pojmowanym biologicznie rzecz nie jest już taka prosta, to nie efemeryczny woal „wymiaru kobiecości” jest tu w grze, lecz cięża, na razie jeszcze przez mężczyzn nie praktykowana. Być może jednak i macierzyństwo straci z czasem

bo naturalistyczny fundament: inny-w-tożsamym, ta tożsamość po brzegi wypełniona innością, ten wygnaniec poza byt, niezdolny do odtworzenia siebie, wprawiony jedynie w „karmieniu, ubieraniu, udzielaniu schronienia“ (IB, 130) – to kobieta „z krwi i kości“.

Z perspektywy analizy struktury wrażliwości zmysłowej, skoncentrowanej na intersubiektywnym potencjale tej struktury i na jego dynamice, taka ontologiczna, płciowa fiksacja jednego członu relacji społecznej w konkretnej roli to *faux pas*, przede wszystkim ze względu na strukturalną obcość takiego rozstrzygnięcia w stosunku do, dość już rozbudowanej, uniwersalnej, co nie znaczy, że nieangażującej płciowych form relacji, tarnscendentalnej mapy pragnienia.

Wpisanie wypracowanej przez Levinasa formuły innego-w-tożsamym, tej opcji radykalnej wrażliwości zmysłowej, w konkretną biologiczną płęć, co następuje wraz z użyciem kategorii macierzyństwa, to krok w stronę, którą w *Inaczej niż być* Levinas chce za wszelką cenę opuścić – w stronę „ontologizacji“ (ontologizacji w sensie wąskim: wbicia w nagi byt) podstawowej kategorii, wokół której obraca się jego wywód. Co miało wzbić się *ponad*, na powrót wpada w nagi byt.

Z przyjętego zaś tutaj punktu widzenia teren, po którym Levinas się porusza, to właśnie pole ontologii, jednak ontologii rozumianej szerzej, niż ją ujmował Levinas, dynamicznie i relacyjnie: ontologii o tyle, o ile kategoria ta obejmie całe spektrum relacji i ich przemian w obrębie zmysłowej wrażliwości, a zatem zarówno poziom pierwszy, który Levinas opisuje za pomocą pojęcia potrzeby (bycie) i ten drugi, surontologiczny, nadsubstancjalny poziom szczęścia, rozkoszowania się i – podatności na zranienie. Taki model pojęciowy byłby w słowniku Levinasa obcy – dla niego ontologia, bycie, *il y a*, *istota* to figury spinające myśl i rzeczywistość w jedną całość, ponad którą należy się wzbić – by ją warunkować.

Schemat transcendentálny, jaki Levinas próbuje skonstruować, oparty na pierwotnym rozszczepieniu bytu na dwoje, przypisaniu jednemu z członów skończoności, drugiemu nieskończoności, fiksacji ich nierównej relacji na ciele jednego z członów, schemat zmierzający, poprzez nieskończoną wolę wrażliwości zmysłowej, przez szczęście i cierpienie, do konstytucji całości, od której podmiot musi się najpierw oderwać, by później do niej powrócić, jest niewątpliwie propozycją filozoficznie bardzo ciekawą. Nie pozwolił się w pełni zrealizować, warunkowanie substytucji przez rozkoszowanie się pozostało nieokreślone. Czy domknięcie łuku

swój ontyczny ciężar i będzie można je traktować jako eksces wrażliwości zmysłowej nieprzypisany do konkretnej płci; jak się wydaje, nie taki jednak był punkt wyjścia Levinasa, i, mimo momentu „docenienia” kobiecości w *Inaczej niż być* (po porażce *Całości i nieskończoności* w tym zakresie), czyli przyznania jej lauru podmiotowości, Levinas pozostał raczej przy swoim wyobrażeniu różnicy seksualnej jako mocnej ontologicznej różnicy.

transcendentalnego wymagało usunięcia z pola widzenia momentu szczęścia/rozkoszowania się?

Być może kłopot tkwił w tym właśnie najbardziej podstawowym impulsie, który wywołał lawinę dalszych perypetii filozofii Levinasa, w ucieczce od bycia? W wymaganiu, by *sobość* z „bycia sobą“ obywatela się bez *bycia*?

Być może rozszerzenie horyzontu ontologicznego, w miejsce Levinasowego ostrego cięcia między ontologią i nieskończonością, uczyniłoby uspołecznienie/konstytucję ogólności mniej dramatyczną, może udałoby się ominąć konieczność skazywania podmiotu transcendentalnego na świętość, i na to, by tylko „dzięki Bogu“, i tylko jako sędzia, ostawał się przy życiu? ¹⁴⁵

¹⁴⁵ Nieskończona wrażliwość ciała, której fenomenalnym wyrazem jest jego śmiertelność, to, że ciało jest niszczone, predestynuje je/podmiot do nieskończonej odpowiedzialności za Innego: sama struktura zmysłowej wrażliwości jest biernością i podatnością na zranienie, i to ze względu na tę jej cechę czyni Levinas właśnie ją, a nie myśl, medium źródłowej etyki. Dopiero, gdy odpowiedzialność za pojedynczego Innego przejdzie w odpowiedzialność za mnogość Innych (przymknijmy w tym miejscu oko, relacjonując intencję Levinasa, na sygnalizowane wcześniej problemy związane z postulowaną przezeń różnicą między relacją bliskości z łączącą Toż-Samego z najbliższym Innym a relacją społeczną wieloczłonową) już świadomą odpowiedzialność za wielu Innych, ja może zacząć czynnie bronić siebie, wciąż jednak *wyłącznie jako tego, kto funduje sprawiedliwość, sądząc*.

Część II

***Etyka, cz. III, twierdzenie IV*¹⁴⁶**

Żadna rzecz nie może być zniszczona inaczej, jak przez przyczynę zewnętrzną.

Dowód

(...) definicja jakiejkolwiek rzeczy potwierdza jej istotę, a nie przeczy jej, czyli ustanawia istotę rzeczy, a nie obala jej. Skoro tedy zwracamy uwagę wyłącznie na samą rzecz, nie zaś na przyczyny zewnętrzne, to nie będziemy mogli w niej znaleźć nic, co by ją mogło zniszczyć.¹⁴⁷

Etyka, III, tw. VI

Każda rzecz, o ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swym istnieniu. (E, 152)

Unaquoeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.¹⁴⁸

Etyka, III, tw. VII

Dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu nie jest niczym innym, jak aktualną istotą samej tej rzeczy. (E, 152)

Conatus, quo unaquoeque res in suo perseverare conatur, nihil est propter ipsius rei actualementiam. (E₁, 226)

Etyka, III, dow. tw. X

Co może zniszczyć nasze ciało, nie może być w nim zawarte (...), tj. idei takiej nie może być w naszej duszy, lecz przeciwnie, ponieważ pierwszym, co stanowi istotę duszy, jest idea ciała aktualnie istniejącego, przeto tym, co pierwsze i główne w naszej duszy, jest dążność do potwierdzania istnienia naszego ciała. A zatem idea, zaprzeczająca istnieniu naszego ciała, jest naszej duszy przeciwna.¹⁴⁹ (E, 155)

¹⁴⁶ W dalszych partiach tekstu podobne odwołania do *Etyki* podawać będę w formie skróconej: *Etyka*, III, tw. IV.

¹⁴⁷ Benedykt de Spinoza *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, red. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1954, s. 151. Na kolejnych stronach niniejszego tekstu przypisy odsyłające do *Etyki* będą występowały w nawiasach, z symbolem E i numerem strony po przecinku.

¹⁴⁸ Spinoza *Ethique*. Presente et traduit par Bernard Pautrat, bilingue latin-français, Editions du Seuil, Paris 2010. Dalej odnośnik do tegoż wydania podaję w formie: (E₁, [nr strony])

¹⁴⁹ W tej i w kolejnych cytacjach Spinozjańskiej *Etyki* pomijam, mając na względzie płynność lektury, umieszczone przez Spinozę w nawiasach odwołania do uprzednio podanych

Spinozjański chochlik

Zapewne niewiele znalazłoby się filozoficznych koncepcji kontrastujących ze sobą silniej, niż myśl francuskiego fenomenologa Emmanuela Levinasa z myślą Barucha Spinozy. Zbliżać ich do siebie zdają się na pierwszy rzut oka dwie tylko okoliczności: skłonność do szukania istoty filozofowania w etyce i – żydowska tradycja, w której obaj wzrastali. Poza tymi dwoma punktami stycznymi widać same nieomal różnice, pośród których najistotniejsza wydaje się dotyczyć samego ujęcia bytu, nawartościowania go, i odpowiadającego mu określenia miejsca człowieka w bycie: Spinoza byt jednoznacznie afirmuje, czyniąc człowieka jego niezbywalną częścią, Levinas zaś, co widać już u zarania jego filozofii, ma do bytu (bycia) stosunek przynajmniej ambiwalentny¹⁵⁰ i piętnuje ten tak celnie przez Spinozę opisany nerw bytu, *conatus essendi*, jako źródło i motor egoizmu, stojącego w sprzeczności z właściwie pojętą etyką.

Levinas określa etyczną strukturę podmiotu jako *wbrew-sobie*, jako *conatus na wspak*. Jego myśl przemierzać ma więc drogę Spinozy w odwrotnym kierunku, podmiot ma nie rosnąć w moc, lecz się jej – na rzecz Innego – wyzbywać... By następnie odwrócić swą bierność w akt i w czysto etycznym, wolnym już od *istoty* ruchu dla-innego ustanowić ogólność i społeczeństwo.

Tymczasem w samym nurcie fenomenologicznych analiz Levinasa dają się odnaleźć wyraźne ślady oryginalnej (wcale nie odwróconej) myśli Spinozy. Skupimy się na dwóch najbardziej niewątpliwych i zarazem przez Levinasa, jak się zdaje, nierozpoznanych jako spinozjańskie, tropach: na charakterze metafizyki na jej najbardziej fundamentalnym poziomie i na paralelności schematów określających Spinozjański *conatus* i Levinasowy *conatus na wspak*.

twierdzeń i dowodów uzasadniających twierdzenia jego bieżącego wywodu. Przywoływanie cytatów w pełnej postaci nie jest tu konieczne, ponieważ nie jest moim celem precyzyjne odtworzenie architektoniki dzieła Spinozy, lecz przedstawienie związków tegoż dzieła z filozofią określającą siebie samą jako jego antypody, tzn. z myślą Emmanuela Levinasa.

¹⁵⁰ W pierwszym takcie swego transcendentalnego przedsięwzięcia Levinas opowiada się przeciwko byciu – ma być ono złem, bo jest nieograniczone (CI); paradoksalnie, z tej samej przyczyny jest ono dlań złem, z której dla Spinozy – dobrem. Dopiero w drugim takcie konstytucji ogólności bycie nabiera u Levinasa pewnej ambiwalencji – to ono przecież jest „domostwem innych” i jako takie jest ono czymś dobrym.

1.

Gęstwa modalna

Rzecz, o ile jest sama w sobie, czytamy w polskim przekładzie *Etyki* Spinozy, *usiłuje pozostawać w swym istnieniu* (E, 152; *in suo esse perseverare conatur*, E₁, 226). Czasownik *conor*, *conari*, podstawa pojęcia *conatus*, oznacza: przygotowywać się, przedsiębrać, wszczynać jakieś działanie;¹⁵¹ *conatus* odwołuje się więc do zdolności rozpoczynania, oznacza pierwotny impuls: *conatus essendi* to siła/moc/zdolność rozpoczynania i samo rozpoczynanie zarazem, inicjowanie procesu – na mocy własnej istoty, od wewnątrz; *conatus* to określenie wewnętrzne, warunkowanie ściśle immanentne, nie skutek, w jakimkolwiek sensie, oddziaływania zewnętrznego. *Conatus* wyznacza aktualną istotę każdej rzeczy. Aktualną, czyli działającą. Działającą z wyznaczenia wewnętrznego – nazwijmy je wyznaczeniem pionowym, jego moc bowiem jest mocą substancji, i w tej mocy *conatus* każdej poszczególnej rzeczy, jako modyfikacji substancji, partycypuje. Od wewnątrz wyznacza istotę każdej rzeczy *wyłącznie* moc, do tego stopnia, że

Etyka, III, tw. VIII

Dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu nie obejmuje żadnego czasu skończonego, lecz nieokreślony (E, 153).

Od strony swego wyznaczenia wewnętrznego rzecz, jak sama substancja, jest niezniszczalna.

Oczywiście, istnienie żadnej rzeczy nie jest wolne od zagrożeń. Zagrożają jej jednak wyłącznie inne rzeczy – ograniczenie to nazwijmy wyznaczeniem zewnętrznym, horyzontalnym – bo w jej własnej istocie (a więc *o ile rzecz jest w sobie*), a istotą tą jest jej *conatus*, nie ma niczego, co by ją mogło niszczyć – innymi słowy, rzecz nie może niszczyć się sama, od wewnątrz. *Tanatos* jest w systemie Spinozjańskim nie do pomyślenia. *Conatus* to czysta pozytywność. Uwaga Hegla o niedocenieniu przez Spinozę siły negatywności¹⁵² odnosi się do tego najpierwszego, fundamentalnego poziomu metafizycznego systemu Spinozy, poziomu substancji – na negatywność, tj. w języku Spinozy zaprzeczenie (rejestr atrybutu myślenia) lub

¹⁵¹ Zob. Pierre Macherey *Introduction à l’Ethique de Spinoza*. La troisième partie. La vie affective, Presses Universitaires de France, Paris 1995, s. 80.

¹⁵² G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, A. Węgrzecki, t. III, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2002.

zniszczenie (rejestr atrybutu rozciągłości) miejsce się znajdzie dopiero w naskórku substancji, czyli w środowisku jej modyfikacji, wzmacniających lub wyniszczających się wzajemnie, na poziomie rzeczy poszczególnych, w tym spektrum bezlitośnie zatłoczonym, nie dopuszczającym najmniejszych luk – dlatego że bezbrzeżnym, nieskończenie licznym.

...termin *istota* [*essence*] wyraża tu *bycie* [*l'etre*] różne od bytu [*l'etant*], niemieckie *Sein* odmienne od *Seiendes*, łacińskie *esse* różne od scholastycznego *ens*. (IB, 7)

Istota realizuje się zatem jako nieprzewyciężone trwanie w istocie, które zapełnia każdą przerwę nicości pragnącą przerwać jej dzieło. *Esse* jest *interesse*. Istota jest interesownością. (...) W sposób pozytywny interesowność potwierdza się jako *conatus* bytów. I cóż innego miałyby oznaczać pozytywność, jeśli nie ów *conatus*? (IB, 13)

Przytoczone słowa Levinasa trafnie oddają ducha Spinozjańskiej metafizyki, jej wewnętrzne, dynamiczne napięcie, nieustannie powołujące do istnienia i podtrzymujące w nim nieskończony bezlik tłoczących się i konkurujących z sobą modyfikacji.

Levinas stara się sformułować fundamentalną krytykę wszelkiej filozofii o ambicjach ontologicznych, a więc, nieuchronnie, krytykę przeważającej większości stanowisk, jakie w historii filozofii zostały opracowane. Kieruje się intuicją o charakterze moralnym, uznając, w rzeczy samej nie bez koniecznych dla podtrzymania spójności argumentacji uproszczeń, że filozofia skupiona na bycie lub byciu musi mieć charakter totalizujący, a zatem nie może oddać sprawiedliwości rzeczywistemu statusowi ludzkiego podmiotu. W obciążonym koniecznością kołowrocie bytu nie ma takiego miejsca na podmiot, które gwarantowałoby jednocześnie i możliwość realnej, nie pozornej indywiduacji (tak, by podmiot nie był jedynie nic nie znaczącym epifenomenem aktualnych struktur społeczno-politycznych, lecz ocalił swój indywidualny, niedający się zapośredniczyć i podatny na fenomenologiczne badanie niezbywalny jednostkowy wymiar, swoją *jedyność*) i do którego to miejsca byłby przypisany określony sens, niesprowadzalny do walki o przetrwanie, za to wyznaczający do odpowiedzialności, która jest dla Levinasa synonimem dobra. Podmiot w filozofiach skupionych na ontologii, w filozofiach, które Levinas określa jako *filozofie immanencji, całości, tożsamości* (Toż-samego, *le Meme*) siłą ich wewnętrznej logiki ulega rozmyciu, rozprasza się, traci swą substancję na rzecz – właśnie – substancji całości – i jako taki, nieokreślony, włączony nieodwracalnie w ogólny obieg idei i materii, staje się niezdolny do odpowiedzialności. Niczego na siebie, „na swoje barki“ nie może wziąć, wszystko

wpada natychmiast w ogólny kocioł bytu, tam się legitymizuje, determinuje i miesza, w konsekwencji czego żaden czyn nie jest niedopuszczalny, żadna zbrodnia nie może zostać jako taka rozpoznana, nie ma miejsca dla różnic, wszystko jest tym samym. Substancja jest jedna.

Levinas uważa, że skoro tak, trzeba uciekać – należy odszukać i wyrazić podmiotowość poza substancją – *au-dela de l'essence*, ponad istotą. Przyświeca mu idea transcendencji absolutnej, nieprzezwycięzalnej różnicy, nierównej diady, której aplikacja empiryczna naraża zarazem jego myśl na niekończące się perturbacje. Stopniowa radykalizacja w kolejnych tekstach Levinasa tej, obecnej w filozofii od czasów Platona, tendencji do rozszczepiania rzeczywistości na byt i to, co ponad bytem, nie mogła go nie doprowadzić do otwartej konfrontacji z filozofią, która, równie radykalnie jak on za transcendencją, opowiada się za immanencją – czyli z myślą Barucha Spinozy.

1. 1.

Obecność Spinozy

Moment Spinozjański, choć na rozmaite sposoby dawał o sobie znać w pismach Levinasa już wcześniej, w szczególności w *Całości i nieskończoności*¹⁵³, zyskuje pierwszorzędne znaczenie w *Inaczej niż być*, kiedy to Levinas ma już za sobą rozliczenia z systemem Hegłowskim, myślą społeczną Hobbesa i ontologią fundamentalną Heideggera, i kiedy napięcie transcendencji osiąga w jego analizach swoje maksimum. Na placu boju pozostaje jeszcze Spinoza, jako ten, który nie tylko wyrasta z bliskiego Levinasowi środowiska duchowego, jest przecież również Żydem, ale także z najwyższym filozoficznym zaangażowaniem podchodzi do kwestii dla Levinasa najbardziej palącej¹⁵⁴ – do etyki.

¹⁵³ Mam na myśli przede wszystkim Levinasowe analizy wczesnych faz konstytucji podmiotu, przybierających postać rozkoszowania się, dość niezwykle i, jak się zdaje, odosobnione we współczesnym temu dziełu pejzażu fenomenologicznym; odniesienie tych analiz do pomysłu Spinozjańskiego czytelne jest w warstwie strukturalnej, nie deklaratywnej: do tego wątku powrócę.

¹⁵⁴ Dopiero w komentarzu do *Inaczej niż być* przyzna Levinas, że to nie tyle etyka, ile świętość jest dla jego filozofii najwyższym wyzwaniem. Uprzednio jednak motyw etyczny wyznaczał azymut każdego jego filozoficznego przedsięwzięcia. Ten odcinek terminologii nie jest tutaj, w przyjętej przeze mnie perspektywie interpretacyjnej skoncentrowanej na wrażliwości zmysłowej i erosie jako warunku uspołecznienia pierwszorzędny, sygnalizuję więc rzecz tylko dla porządku.

Już sama częstotliwość przywołań Spinozjańskiego *conatus essendi* w dziele *Inaczej niż być* wskazuje na to, jak ważkim dla Levinasa adwersarzem jest Spinoza. *Expressis verbis conatus* pojawia się na kartach książki piętnastokrotnie, w różnych kontekstach, zawsze jednak w ujęciu jednoznacznie, definitywnie krytycznym. Odwołań nie wymieniających go z imienia jest niepomrotnie więcej.

1. 2.

Wywinąć *conatus* na wspak, nie wywracając go na nice

Swoją koncepcję podmiotowości prezentuje Levinas w kilku powtarzających się formułach, takich jak substytucja, zakładnik, jeden-za-drugiego, bez-interesowność, wbrew-sobie, *conatus* na wspak (IB, 119), inwersja istoty. W każdej z tych formuł czytelne jest negatywne odniesienie do Spinozjańskiego *conatus*, odniesienie polegające na przymusie odwracania (*conatus na wspak*).

To właśnie *conatus*, Spinozjańskie pojęcie *istoty*, jest głównym negatywnym odniesieniem dla Levinasa krytycznego eksperymentu.

Przyjrzyjmy się, co w tym kontekście dla Levinasa oznacza: *poza istotą*?

Teren poszukiwań filozoficznych okazuje się być dość ograniczony – ograniczony mianowicie do tego, co *jest* (zaświaty dla Levinasa, podobnie zresztą jak i dla Spinozy, nie są poważną propozycją), czyli, paradoksalnie, właśnie do *istoty*. W tym zatem, co *jest*, w *istocie*, gdzie nie sposób już łapać Boga za nogi, trzeba wytropić *ślad* inności, transcendencji. Jeśli zaś nie ma *wyjścia*, nie ma *dokąd* uciec, wydaje się, że jedynym, czego można dokonać, jest *wywrócenie* istoty na wspak. Tylko jak tę operację przeprowadzić? Możliwość takiego odwrócenia musi się dać znaleźć w samej strukturze *conatus essendi*, ponieważ ta wypełnia *wszystek* byt, a innych struktur nie ma.

Conatus na wspak oznaczać będzie odpowiedzialność bezkresną, nieskończoną (jak nieograniczony jest *conatus* nieodwrócony, oczywiście *o ile rzecz jest w sobie*, a nie o ile ogranicza ją jakiś inny modus) za całą istotę, za całość bytu, odpowiedzialność znajdującą wyraz w przeciwintencjonalności, przeciw-dążeniu, spirali bierności (bo *conatus* nieodwrócony to niezmordowana dążność), w podatności na zranienie, w cielesnym, fizycznym cierpieniu, starzeniu się i śmierci (bo *conatus* nieodwrócony to *dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu i nieograniczenie pomnażająca się radość i wzrost*). Takie odwrócenie energii konatalnej spowoduje rozwidlenie intencji: *conatus* ma działać z tą samą mocą, i

wciąż na rzecz istnienia, lecz – nie na rzecz istnienia modusu, którego istotę akurat stanowi. Ale Spinozjański *conatus* wyklucza przecież wszelką tendencję przeciwną własnemu kierunkowi, jednostka nie może umierać *na mocy* własnego *conatus*, dla siebie, zabijać się sama; jednak również u Levinasa rzecz nie polega na chwalebnej zestracie! Levinasowy podmiot nie umiera dla siebie – lecz dla innego.

Skąd tu jednak inny?

Choć takie, jak wyżej przedstawiłam, konatalne rozszczepienie, mające sprawić, by *conatus* dbał o substancję w jej całości zapoznawszy własny aktualny modus, w myśli Spinozy nie jest do pomyślenia, – jednak rozwiązanie Levinasa sięga do najgłębszych pokładów metafizyki właśnie Spinozjańskiej.

Istota realizuje się zatem jako nieprzewyciężone trwanie w istocie, które zapełnia każdą przerwę nicości pragnącą przerwać jej dzieło. (IB, 13)

Obraz substancji/istoty, nieskończonej i ciągłej, jaki ma Levinas, nie tylko nie odbiega od obrazu, który *more geometrico* zarysował Spinoza, przeciwnie, na tym najniższym poziomie wiernie go odzwierciedla.

Dlaczego zatem, jeśli chorujemy i umieramy – to za innych, dla innych? Levinas odpowiedziałby być może: ponieważ w *istocie* nie ma wakujących miejsc. Fizyczne cierpienie i śmierć podmiotu/modalności wyjściowej – skoro jest wyrazem jego własnej, skądinąd niechcianej, bo też nie może być chciana, skoro rozszczepiony i pogwałcony ma być jego *conatus*, odpowiedzialności za innego – dzieje się dla innego.

Żadna rzecz nie może być zniszczona inaczej, jak przez przyczynę zewnętrzną. (E, 151)

Inny bowiem nie zostaje przez Levinasa usunięty z obszaru istoty, złamaniu ma ulec *jedynie* *conatus* transcendentalnego podmiotu.

...jedynie w ja niewinność można oskarżyć bez absurdu. (IB, 190, przyp. nr 20)

Wątek metafizycznych podstaw, wspólnych Leviasowi i Spinozie nie został jeszcze w kontekstach interpretacyjnych myśli Levinasa rozwinięty ani uważniej przestudiowany – dlaczego? Być może wymaga on rozbudowania argumentacji w stronę nieuczęszczaną? Może Levinasa paszport do Transcendencji opłacony został, i

to wielokroć, walutą przemycaną z antagonistycznego królestwa, z królestwa immanencji?

Jednak Levinas mówi wyraźnie, że

podmiotowość nie jest modalnością istoty,¹⁵⁵ (IB, 34)

że Inny jest ode mnie różny innością absolutną, czyli tak otchłanną, że nie można nas, mnie i jego, osadzić razem na żadnej wspólnej płaszczyźnie, czy miałyby to być wspólnota rodzaju, czy sieć przyczynowo-skutkowa, a bierność sobości nie jest biernością skutku, ogniwem łańcucha przyczynowo-skutkowego. Czyż właśnie nie o to chodzi filozofii Transcendencji, by jej uparcie nie wślaczać w immanentne schematy?

Otóż rzeczywiście nie ma powodu uznawać, że w *Inaczej niż być* Inny jest w sensie przyrodniczym bezpośrednią przyczyną sprawczą indywiduacji poprzez fizyczne cierpienie, jakiego za i dla niego podmiot doznaje. Inny może być taką przyczyną, może się na przykład fizycznie nad podmiotem znęcać, lecz wcale nie musi nią być. Faktyczna przemoc, jakiej podmiot mógłby doznawać lub doznaje, jest kontyngentna. To nie ona uzasadnia w *Inaczej niż być* figurę Innego jako prześladowcy. Ona ją jedynie, ewentualnie, dopełnia. Inny jest natomiast niewątpliwie w sposób esencjalny moim prześladowcą na innym, pierwotniejszym poziomie: właśnie ze względu na to, że podmiotowość cechuje skończoność, że jej czas i miejsce jest ograniczone, i to nie przez jakiś dopust Boży, ani zawarty w samej materii czynnik autodestrukcyjny, ale przez jemu – Innemu – należne miejsce i czas.

Ci przedziwni goście nawiedzający filozoficzny dyskurs Levinasa, ten chleb, który odrywam od swoich ust, krwawiące rany dla innego, wnętrzości odarte ze skóry i im podobni, przybywają wprost z płaszczyzny metafizycznej, tej, którą w języku *Całości i nieskończoności* Levinas określiłby może ekonomiczną – z owego kotła bezustannej cyrkulacji materii, w którym wszyscy partycypujemy, o ile, właśnie – *jesteśmy*. O ile jesteśmy modalnościami istoty. *O ile podmiotowość właśnie jest, a nie nie jest modalnością istoty*. Bo to tutaj formują się i określają pierwsze – zmysłowe i afektywne – warunki możliwości podmiotu.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Levinas wprost nawiązuje tu do Spinozy, sugerując, wbrew intencji tegoż, fundamentalną wzajemną obcość wymiarów ontologicznego i moralnego. Obcość ta jednak, gdy przyjrzeć się sposobowi prowadzenia przez Levinasa analiz, jak i samej jej materii, w samym jego dziele już zdaje się dość wątpliwa.

¹⁵⁶ Propozycję ich szczegółowej wykładni przedstawię w dalszym ciągu analizy.

Skądinąd również Spinoza, mówiąc, że skończone modi substancji ograniczają się wzajemnie, nie ma na myśli konieczności, by modi stawały do konfrontacji jeden do jednego – np. by modus, który podmiot akurat stanowi, zaraz miał umrzeć, bo w obrębie całości substancji jakiś inny konkretny, najbliższy stojący modus został powołany do życia i oczekuje na miejsce w czasoprzestrzennej budowie – lecz cały skomplikowany układ relacji, który sprawia, że sąsiedowanie modi ze sobą wiąże się z ich skończonością, jako że jedna substancja jest co prawda ich nieskończonym, ale jednak wspólnym zasobem. Słowem, liczy się tu również *conatus* mikrobów, robactwa, ptaków tymże żyjących i niezliczone inne czynniki partycypujące w całości bytu/natury i stanowiące ogniwa łańcucha poziomego warunkowania.

Ów szczególny modalny natłok nieprzypadkowo obecny w obu analizowanych perspektywach znajduje ciekawy wyraz już w pierwszych dziełach Levinasa, a mianowicie w opisach ogołoconego z podmiotu istnienia, jakim, jako protofenomenowi, z którego jałowego biegu wystartować ma proces konstytucji podmiotu, nadaje Levinas miano *il y a*:

Wyobraźmy sobie powrót do nicości wszystkich rzeczy, jestestw i osób. Czy napotkamy wówczas czystą nicość? Po tej imaginacyjnej destrukcji wszelkich rzeczy pozostaje nie tyle coś, co fakt, że „jest” – *il y a*. Nieobecność wszelkich rzeczy powraca jako pewna obecność: jako miejsce, gdzie wszystko się pograżyło, jako gęstość atmosfery, jako pełnia pustki lub jak pomruk ciszy (...) „pole sił” istnienia, pole bezosobowe (CI, 29-30)

Na ile wobec tego Levinasowa metafizyka powtarza rozwiązanie Spinozjańskie? Czyni to na pewno na poziomie najbardziej elementarnej struktury ontologicznego opisu: w takiej mierze, w jakiej bycie jest przedstawiane jako 1) jedno jedyne i 2) nieskończone, a zatem 3) niezróżnicowane w swej warstwie najgłębszej i 4) zróżnicowane dopiero na poziomie bytów jednostkowych – te cechy *istoty* z płynącymi z nich konsekwencjami w postaci m. in. gęstwiny i przepełnienia mnogością modalności, czy w postaci metafizycznej zasady ciągłości (brak przerw) zbliżają oba systemy¹⁵⁷ do siebie nawzajem aż po ich (na tymże najbardziej podstawowym poziomie opisu) utożsamienie.

¹⁵⁷ *Inaczej niż być* traktuję bowiem jako wykład systemu filozoficznego, czego raczej przedstawiłam w pierwszej części niniejszej pracy. Zapewne Levinas sprzeciwiłby się natychmiast takiemu postawieniu sprawy – jednak nie kieruje mną chęć uczynienia z filozofa moralności ontologa-immoralisty, lecz przeczenie, że dzieło Levinasa powinno doczekać się dogłębnej interpretacji właśnie filozoficznej, a nie filozoficzno-religijnej czy jedynie systematyki w kategoriach filozofii moralnej, czyli zbioru moralnych przepisów. Dzieło to, żywią takie przeświadczenie, ma potencjał uniwersalności pozwalający traktować je jako wytrawną i nie tracącą aktualności propozycję filozoficzną zarówno ze względów

Levinas, mówiąc o *istocie*, ma więc niechybnie na myśli *to samo*, co Spinoza, gdy mówi o substancji. Prześledźmy teraz trajektorię Levinasowego odczytania Spinozy i wskażmy wyraźniej punkt, w którym Levinas od Spinozjańskiej wykładni bytu odbiega, skoro mamy już za sobą pierwszy (najgłębiej usytuowany) punkt, w którym się z nią zgadza.

1.3.

– *Zła istota!*

[Hamlet rozumie], że owo „nie być“ jest być może niemożliwe i nie może już zapanować nad absurdem, nawet przez samobójstwo. Pojęcie nieuchronnego i bycia, z którego nie ma wyjścia, ustanawia głęboką absurdalność bycia. Bycie jest złem nie dlatego, że jest skończone, lecz dlatego, że jest byciem bez granic (CI, 34)

Taki komentarz do niemożliwości samobójstwa byłby dla Spinozy całkowicie nieczytelny. W zrozumieniu niemożności samobójstwa nie sposób, stojąc na pozycjach Spinozjańskich, dopatrzeć się żadnego absurdu. Przeciwnie – zrozumienie takie to najczystsza radość związana z przejrzeniem logicznej konieczności fundującej całą przyrodę.

Etyka, IV, tw. LXVII

Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu. (E, 314)

Również zdanie twierdzące, że *bycie jest złe*, i motywujące to stwierdzenie względem na cechującą je bezgraniczność byłoby z punktu widzenia Spinozy niezrozumiałe, nie ze względu na nieograniczoną wesołość *conatusa*, ale ze względu na jego wyznaczenie wewnętrzne, w którym z zasady podobna szczelina nie daje się pomyśleć: *conatus* to zarazem i moc, i istota:

Etyka, III, dow. tw. VI

strukturalnych, jak i antropologicznych – w obu tych aspektach zasługuje na wnikliwą krytykę. Poddając analizie podstawowe wątki *Inaczej niż być* starałam się wykazać ich wzajemne relacje i zależności, w tym i pęknięcia, i naszkicować wstępnie mapę tego „systemu”.

Moc każdej rzeczy, czyli dążność, z jaką działa ona lub usiłuje działać (...), dążność do pozostawania w swym istnieniu, nie jest niczym innym, jak daną, czyli aktualną istotą danej rzeczy. (E, 153)

W fenomenologicznych analizach *il y a* tkwi zatem pierwszy i zasadniczy w porządku architektonicznym myśli Levinasa moment krytyczny wobec filozofii immencji: należy zachwiać samym fundamentem istoty. Oto zaczyn rozwinętej trzydzieści lat później, w *Inaczej niż być*, formuły *conatus na wspak*, pierwsze wywrócenie sensu bycia na nice. Podmiot ma przestać współbrzmieć z istotą. Musi się ewakuować, żeby uchronić własny podmiotowy status – ten przymus ucieczki to zarazem pierwszy symptom podmiotowości. Godna podziwu intuicja spekulatywna, dodatkowo poparta fenomenologiczną analizą doświadczeń granicznych samego – nagle osamotnionego! – bycia. Jednostka ma oderwać się od bycia. Ma ulec zerwaniu to, co nierozzerwalne: substancja i jej modus. Ponieważ *il y a*, substancja, okazuje się być dla modusu nie do zniesienia. Sam będąc skończonym, nie może wytrzymać naporu jej nieskończoności, zaduchu i nacisku jej pełni.

Ten arcyudatny spekulatywny moment odwrócenia, *niemożliwy* w metafizyce immanencji skutkuje wielce oryginalnym ciągiem rozstrzygnięć: rozbudowaniem etycznie nawartościowanej struktury *przeciw-możliwości* w repertuarze modalności istoty (skoro, jak już zaznaczałam, ucieczka w *inną istotę* nie wchodzi w grę, trzeba operować w tej, która jedynie pozostaje do dyspozycji): podmiotu będzie Levinas szukał tam, gdzie brak jakichkolwiek możliwości; nie w mocy, nie w akcie, lecz w niemocy, w bierności. Wreszcie okaże się, że podmiot¹⁵⁸, skoro nie spełni się w samobójstwie, bowiem to nie tylko zamknęłoby grę nie otwartą horyzontu etyki¹⁵⁹, ale ponadto dowartościowałoby jednostkową moc (*mogę* je popełnić), urzeczywistni się dopiero w substytucji, jako zastępca Innego, jako ten, który, zaprzeczając *własnej* istocie, będzie jednak podtrzymywał (i tu się rozgości etyka) – *cudzą*. Perspektywa trwania takiego podmiotu nie oszołamia oczywiście swym zasięgiem, *conatus* z wyłączoną opcją podtrzymywania tej modalności, w której się aktualnie realizuje, nie może nie wygasnąć, Levinas dokonując tej operacji rozszczepienia nie jest naiwny: w ramach ontologii Spinozjańskiej podobne wewnątrzkonatalne rozszczepienie nie jest do pomyślenia, koncepcja Levinasa dopuszcza jednak przeskok, skok nad otchłanią: podmiot zostaje wypchnięty poza istotę, powraca do

¹⁵⁸ Nie: jednostka – ta pozostałaby modalnością substancji – lecz podmiot prawdziwie moralny.

¹⁵⁹ W tym miejscu w ruchu negacji istoty zatrzymał się Schopenhauer. Levinas jednak, jako że utożsamia etyczność z odpowiedzialnością, i to odpowiedzialnością radykalną, za całość bytu, w ogóle nie traktuje kwietystycznych rozwiązań poważnie.

niej zaś tylko dzięki logosowi determinowanemu przez nieskończoną odpowiedzialność. Ssensu transcendentalnej podmiotowości Levinas szuka właśnie w tej przerwie, w tym *bez-miejscu*.

Ta przerwa, przerwa na podmiot, oczywiście *nie istnieje* – do wniosku tego doprowadziły Levinasa jednak dopiero całe lata filozoficznych poszukiwań, w tym heroiczna *próba Całości i nieskończoności* – heroiczna o tyle, o ile usiłująca jeszcze, pomimo pojawiających się już pierwszych jaskółek substytucji, zachować w trybie bezpośrednim w istnieniu i podmiot, który rozwija dyskurs w tej książce, czyli podmiot etyki, i jego Innego. W *Inaczej niż być* w trybie bezpośrednim w byciu ostaje się jedynie Inny, „z krwi i kości“, podmiot zaś zostaje unicestwiony na odcinku mocy/istoty, by odzyskać dopiero swe miejsce w *istocie* za sprawą sądzenia.

Porażka *Całości i nieskończoności* zmusiła Levinasa do rewizji nie tylko języka, „który w *Całości i nieskończoności* był jeszcze nazbyt ontologiczny“, ¹⁶⁰ ale i do zbadania od podstaw tych samych fenomenów fundujących podmiotowość, a wraz z nią i etykę, mianowicie do przeprowadzenia jeszcze jednej próby fenomenologii wrażliwości zmysłowej. Wynik tej kolejnej wyprawy w fundamenty podmiotowości i zarazem etyki nie pozostawia złudzeń: Miast być coraz to szczęśliwszym, jakim był w *Całości i nieskończoności*, zmysłowy podmiot etyki kurczy się teraz w fizycznym bólu i rozpada, zostaje wypchnięty poza byt, czyli, w postaci zradykalizowanej: nie istnieje. Wciąż istnieje jednak „przedmiot“ etyki, Inny – jego, Innego *conatus* zostaje zachowany i wzmocniony.

Z pozoru takie postawienie sprawy wyprawia filozofię Levinasa poza orbitę myśli Spinozjańskiej, bo – jeśli mamy być wierni Spinozie (a zakładam, ¹⁶¹ że Levinas odnosząc swe analizy do dzieła Spinozy, zna dokładnie parametry swego punktu odniesienia) *conatus* jest przecież *nieprzechodni*.

Etyka, IV, tw. XXV

Nikt nie usiłuje zachować swego istnienia ze względu na rzecz inną. (E, 266)

¹⁶⁰ Wedle krytyki Derridy; w rezultacie, odczarowanie ontologicznej opowieści *Całości i nieskończoności* przyniosło rezultat również ontologiczny, o ile do rangi transcendentalnej w sposób zdecydowanie bardziej spójny podniesiona została warstwa zmysłowej wrażliwości, bardziej jednak wyrafinowany i o wyższym stopniu komplikacji. Lub – deontologiczny, gdy zapoznać rolę tejsze tanscendentalnej warstwy i tropić dialektykę w jej nagej, pojęciowej postaci, wedle której tylko wyzbycie się własnej interesowności, możliwe dzięki śladowi Transcendencji, pozwala podmiotowi na obiektywny osąd i rządy, na ustanawianie sprawiedliwości i organizowanie społeczeństw; taki trop wydaje się jednak filozoficznie bezpłodny.

¹⁶¹ Zakładam to z uwagi na porządek analizy; czynię to jednak z pewną rezerwą, którą w następnych krokach postaram się uzasadnić.

Tymczasem podmiot substytucji, jeśli nie umiera (a umrzeć nie może, o ile odczuwa zobowiązujący nadmiar odpowiedzialności i konieczność sądenia), a usiłuje zachować swe istnienie, to *wyłącznie* ze względu na to, co inne.

Levinas myśl zawartą w *Inaczej niż być* rozwija z żelazną konsekwencją. U podłoża tkwi niezmiennie Spinozjańska substancja, ten wszechczynnik, którego niezmordowanej, permenetnej płodności zawdzięczamy nieskończoność wzajemnie się determinujących modi. Jej bezgraniczność jest jednak jego zdaniem, w przeciwieństwie do stanowiska Spinozy, złem. Conatus podmiotu jest więc złem, o ile jest nieograniczony (a w *swej istocie* taki jest, może zostać ograniczony jedynie jeśli zaktualizuje się w *innym modusie*). Należy go zatem ograniczyć, ale *nie działając*, to on bowiem spełnia *każdy* akt. Pierwsza stacja to absolutna, nieograniczona bierność. Nie proste zahamowanie, żaden hamulec nie sprostą nieskończoności konatalnego popędu, tylko odwrócenie: jednostka cierpi, znosi cierpliwie fizyczny ból. Opisując szczegółowo strukturę fenomenalną cielesnej wrażliwości, Levinas rekonstruuje pierwszy poziom konstytucji podmiotu. Opis ten, jakkolwiek nader oryginalny w warstwie literackiej, niemal pozbawiony rzeczowników, hiperpredykatywny można by rzec, bo posługujący się imiesłowami, przysłówkami i przymiotnikami, w rolach podmiotów zdań obsadzający neologizmy i zbitki słowne¹⁶² mające wyrażać fundamentalną relacyjność i ruchliwość przedmiotu dyskursu, który właśnie nie ma być przedmiotem, lecz podmiotem, ten opis to jednak pełnokrwista ontologia – pozostaje ontologią, powiedzmy, ontologią drugiego rzędu, jeśli poważnie potraktujemy Levinasa odżegnywanie się od ontologii rzędu pierwszego – a więc pozostaje ontologią pomimo dążenia Levinasa do przekroczenia klasycznego dyskursu o bycie; pozostaje, przy całej swojej niezwykłości i dramatyzmie, opisem warunków podmiotowości, fizycznych, cielesnych warunków procesu określania się podmiotu wobec *istoty* i – z konieczności – o ile stawką nie jest po prostu zanik podmiotu – w niej.

Przyjrzyjmy się raz jeszcze, tym razem zaglądając im pod podszewkę, figurom Levinasowego podmiotu – tego podmiotu, który, w swej zmysłowej wrażliwości – do niej ograniczony – miał uplasować się ponad byciem/istotą.

¹⁶² Weźmy choćby: *sobość, jeden-za-drugiego, wbrew-sobie* czy tytułowe *inaczej-niż-być*.

2.

Afektywne kontinuum

Wedle Spinozy *conatus* to pierwsza zasada, determinująca wszystkie rzeczy w ich różnych postaciach, zgodnie z naturą każdej z nich (różną od natury pozostałych) podtrzymująca je w istnieniu. Ta siła unosząca wszelkie formy rzeczywistości określa pośród nich również byt ludzki – przyjmując w tym przypadku postać afektów biernych i czynnych.

Afekty bierne to te, które powodowane są przez przyczynę zewnętrzną (rzeczy mogą być zewnętrzne jedynie w horyzontalnym porządku przyczyn i skutków), są to zatem stany bierne, czynne zaś afekty powodowane są przez przyczynę przez wewnętrzną (afekt czynny to akt determinowany wewnętrznie, będący bezpośrednim wyrazem mocy substancji wyrażającej się w danym modusie bez ingerencji zewnętrznych wobec niego przyczyn, a więc zgodnie z jego istotą; innymi słowy, afekt jest czynny wtedy, gdy jedyną przyczyną działania jednostki jest jej własna natura, a nie natura innych modusów).

Podział ten przecina inna kwalifikacja, pozwalająca określić zmianę w natężeniu konatalnego impulsu: jego wzrost lub zahamowanie. Wedle tej drugiej, równie jednak podstawowej kategoryzacji, afekty dzielą się na trzy, jak je określa Spinoza, afekty pierwotne: pożądanie, radość i smutek. Pożądanie to nic innego jak sam *conatus*, przyjmujący odpowiednią do natury modusu, jakim jest człowiek, postać – to uświadomiony popęd, który jest

...niczym innym, jak samą istotą człowieka, z natury którego wynika z koniecznością to, co służy do jego zachowania, i dlatego człowiek jest zdeterminowany do czynienia tego, (E, 154)

Fenomenologicznie rzecz biorąc, *conatus* (pożądanie) wyraża się w dwóch podstawowych afektach – radości i smutku. Pożądanie nie jest więc afektem tego samego rzędu, co radość i smutek, lecz raczej ich zasadą.

W sensie dosłownym, afekty nie są stanami, a dynamicznymi procesami:

Etyka, III, Def. af. II

Radość (*laetitia*) jest to przejście człowieka od mniejszej do większej doskonałości, (E, 216)

Etyka, III, Def. af. III

Smutek (*tristitia*) jest to przejście człowieka od większej do mniejszej doskonałości. (E, 217)

W przeważającej większości afektywność ma charakter bierny: przemiana, jaka w jednostce zachodzi, na ogół jest skutkiem oddziaływań zewnętrznych, wpisuje się w obszar warunkowania horyzontalnego, przyczynowo-skutkowego; struktura afektywności biernej bazuje na obrazach rzeczy – wyobraźnia ma u Spinozy charakter cielesny.

Czynny jest dopiero afekt związany z upojęciowaniem, adekwatnym rozpoznaniem ogółu stosunków, rozumieniem ich układu – a więc ich istoty, a nie tylko odzwierciedlaniem obrazów rzeczy; rozumieć istotę, to rozumieć i rozpoznawać moc; ta zaś to *conatus*, który w swej postaci czystej fenomenalizuje się w postaci radości. Afekt czynny zatem koniecznie musi być afektem radości, nigdy zaś smutku (rozum może się wyłącznie weselić). Słowem, w swojej wartwie cielesnej jednostka jest bierna, poddana pobudzeniom zewnętrznym, zwiększającym lub pomniejszającym jej moc; dopiero rozum sprawia, że jednostka działa.

W najgrubszym zarysie fenomenologia Levinasa powtarza ten podział: akt jest zawsze aktem świadomości, cielesność, wrażliwość cielesna może być jedynie bierna.

Levinas wprowadza w ten rejestr bierności cielesnej jeszcze jeden stopień, ów stopień – ujmując rzecz w jego terminologii – wyprowadzający podmiot ponad istotę.

Ten ruch przekraczania istoty ma, podobnie jak afekt radości u Spinozy, charakterystykę procesualną:

To, co nazywa się stanem uczuciowym, nie jest smętną monotonią stanu, lecz wibrującym podnieceniem, z którego powstaje Ja. Ja nie jest bowiem podłożem rozkoszowania się. (CN, 129)

Analogia nie dotyczy tu li tylko tej podstawowej kategorii procesualności jako takiej, ale również określenia na jej podstawie podmiotu/jednostki. Spinoza, mówiąc, że

Etyka, III, Dow. tw. LVII

...przez dążność do pozostawania w swym istnieniu (...) rozumiemy popęd i pożądanie, przeto radość i smutek są samym pożądaniem, czyli popędem, o

ile powiększa się on lub zmniejsza, doznaje podtrzymania lub powstrzymania przez przyczyny zewnętrzne, tj. *są one właśnie naturą każdego*,¹⁶³ (E, 211)

a więc, dokładnie, że o jednostce stanowi właśnie ów stan przejścia, proces afektywny, a nie jest tak, by jednostka była nośnikiem czy podmiotem tego procesu – przyjmuje procesualną, dynamiczną, kontynuacyjną¹⁶⁴ afektywną definicję ujednostkowienia; nie inaczej czyni Levinas w *Całości i nieskończoności*.

Po dokładniejszym przestudiowaniu struktury afektywności w ujęciu Spinozy, może się okazać, że opisywana przez Levinasa wrażliwość zmysłowa, z określającym jej specyfikę ekscytem, akceleracją, transgresywnością, a także dyspozycją intersubiektywną bez większych przeszkód pomieści się w rejestrze istoty – czyli mocy. Konflikt rozgrywa się w polu wykładni pojęcia pragnienia/pożądania, a co za tym stoi – zrozumienia, czym właściwie jest conatus.

2. 1.

Dwa afekty

Medium, w którym Levinas w swoich analizach konstytucji podmiotu się porusza, zmysłowa wrażliwość, to dwubiegunowa afektywna struktura, kontinuum rozpięte pomiędzy rozkoszowaniem się i cierpieniem. Studium pierwszego bieguna przypada na *Całość i nieskończoność*, drugiego – na *Inaczej niż być*. W *Inaczej niż być* wyraźnie ustawia Levinas rozkoszowanie się w roli warunku substytucji. Pomiędzy jednym a drugim przedsięwzięciem dochodzi do poważnych fluktuacji pojęciowych, które warunkowanie to stawiają pod znakiem zapytania, ze względu jednak na klarowność wyводу i strategię argumentacji najpierw przyjmę siatkę pojęciową *Całości i nieskończoności* (ostatecznie to do niej się Levinas odwoływał w *Inaczej niż być*, mówiąc o warunkowaniu), omawiając zarazem Spinozjański conatus w jego bezpośrednim związku z afektem radości, następnie przejdę, zmieniając zarazem perspektywę, do omawiania *Inaczej niż być* i podsumowania konfliktu pojęciowego związanego z warunkowaniem substytucji przez rozkoszowanie się.

¹⁶³ Kursywa pochodzi ode mnie – MCH.

¹⁶⁴ W Spinozjańskie kontinuum afektywne wpisany jest, jak zaraz zobaczymy, moment ekscesu, to, w języku Levinasa z *Inaczej niż być* „ryzyko bardzo piękne”.

2. 1. 1.

Radość a substytucja

Na początku jest byt spełniony, obywatel Raju. (...) Człowiek od razu kocha życie (CN, 164)

– pisze Levinas w *Całości i nieskończoności*. Podmiot, zanim w *Inaczej niż być*, określi się jako jeden-za-drugiego, jako substytucja, pierwotnie indywiduuje się właśnie w niewinnym egoizmie zwierzęcego, mówi Levinas, szczęścia, w rozkoszowaniu się – w najczystszej, zmysłowej radości.

Szczęście stanowi zasadę indywiduacji, ale indywiduację można pojąć tylko od wewnątrz, przez wewnętrzność. (CN, 168)

Podmiot rozkoszowania się, szczęście, to ucieleśnienie zasady przyjemności. Wszystko, co mu wrogi, jest wobec niego zewnętrzne. Niczym rzecz Spinozjańska, zniszczony może być tylko z zewnątrz. Wyznacza go wyłącznie wewnętrzność, samoodniesienie, którego dwupiętrowa struktura przystaje w swych głównych węzłach do Spinozjańskiego modelu radości. Żyje swoimi potrzebami i kocha je, żywi się ich zaspokajaniem (rozkoszowanie się przedstawia Levinas właśnie na kształt samozwrotnej, *proto-refleksyjnej*, *proto-*, bo obracającej się w wymiarze nie myśli, ale zmysłowości, struktury). Potrzebuje, by móc się sycić, a nie syci się, bo potrzebuje.

Smak jest „sposobem“ w jaki podmiot zmysłowy zyskuje objętość, albo (...) wydarzeniem, w którym przestrzenny fenomen wgryzania staje się utożsamieniem nazywanym ja, w którym podmiot staje się ja dzięki życiu, które żyje życiem samym we *frueri vivendi*: nasycanie syci się syceniem. Życie rozkoszuje się życiem samym tak, jak gdyby jednakowo cieszyło się samym życiem i tym, co pozwala żyć, albo, mówiąc dokładniej, jak gdyby „żywienie się“ miało to podwójne odniesienie. (IB, 124)

Etyka, III, tw. LIII

Jeżeli dusza rozważa siebie samą i swoją moc działania, to raduje się, i to tym bardziej, im wyraźniej wyobraża sobie siebie i swoją moc działania. (E, 203)

Samo życie Levinasowego podmiotu występuje więc od razu spowite w radość, a radość ta jest pożywką kolejnego piętra radości. Pierwsze piętro radości,

związane z zaspokajaniem potrzeb – to *conatus*, spełniające się pożądanie. Szczęście jest procesualne, jego spełnienie, jak to ujmuje Levinas, rzeczywistość szczęścia, nie ma charakteru czegoś stabilnego, mety, po której osiągnięciu rozkoszowanie zakończyłoby się – od wewnątrz bowiem podsyca je niezmordowanie pragnienie/pożądanie, któremu, od strony jego wyznaczenia wewnętrznego, brak czasowego ograniczenia. Używając słownika Levinasa, można powiedzieć, że pożądanie ma w swej dynamicznej strukturze pierwiastek nieskończoności; innymi jeszcze słowy: *conatus* wyrażający się w pożądaniu jest strukturalnym odpowiednikiem pragnienia z analiz Levinasa.¹⁶⁵

Radość i smutek przyjmują, na kolejnym poziomie uszczegółowienia, związanym z ich zakresem i intensywnością oraz odniesieniem przedmiotowym, jak to przedstawia Spinoza w IV księdze *Etyki*, różne postaci.

Po pierwsze, radość, gdy wziąć pod uwagę pierwszy rejestr, czyli zasięg i intensywność, ma swoje dwie główne figury: wesołość (*hilaritas*) i przyjemność *resp.* rozkosz (*titillatio*); pierwsza wiąże się z równomiernym pobudzeniem wszystkich podatnych na afekt jednostek składających się na człowieka, druga zaś z nierównowagą intensywności pobudzeń poszczególnych części ciała (i zarazem duszy). Postaci smutku to odpowiednio – melancholia (*melancholia*), hamująca popęd w całej jego skali, i przykrość (*dolor*), która odnosi się do części jedynie wrażliwych na afekt części ciała (duszy).

Z afektów radości wesołość nie może być nadmierna (E, 288), przyjemność jednak owszem – przyjemność/rozkosz niesie w sobie ekscesywny ładunek, charakteryzuje ją brak umiaru i skłonność do przekraczania granic; o ile wesołość, afekt zrównoważony, jest lub może być rozumny i czynny, o tyle rozkosz, z natury ekscesywna, ogranicza się do domeny ciała i naraża je na szwank, prowadząc do nadmiernego rozrostu mocy jednych części kosztem innych, innymi słowy – radość w swej odmianie rozkoszy może, nieopanowana, przechylić szale afektywnego kontinuum i przejść w przykrość i cierpienie – za sprawą zaniedbania równowagi całości cielesnego układu.

Levinasa koncept rozkoszowania się na etapie Całości i nieskończoności jest strukturalnie analogiczny – podmiot rozkoszuje się żywiołem, którego drugą stroną

¹⁶⁵ Przeprowadzam tę analogię z pełną świadomością możliwych protestów co do jej racji; jednak uprzednio przeprowadzona analiza wewnętrzna tekstu Levinasa, wykazująca zasadniczą nieostrość podziału na potrzebę i pragnienie oraz rzeczywiście występująca odpowiedniość strukturalna między pasażami dotyczącymi rozkoszowania się u Levinasa i Spinozjańską wykładnią radości dają mi takie prawo. Oczywiście wraz z jego wdrożeniem – co jednak na podstawie dotychczas przeprowadzonych analiz nie powinno dziwić – Levinasa koncepcja pragnienia znajdzie się cała w kręgu immanencji: pragnienie transcendencji zamknie się w immanencji.

jest *il y a*; rozkoszowanie się w swojej skłonności do ekscesu gotowe jest zaniedbać podstawowy wymiar bycia, przejść ponad nim; tutaj, w *Całości i nieskończoności* eksces rozkoszowania się skutkuje jednak trwogą, ta zaś popycha podmiot do pracy, sprawia, że podmiot włącza się jednak w *racjonalny* obieg ekonomiczny, w logos – i w ten sposób podmiot rozkoszowania się „uwzględnia” jednak bycie.

Ten sam nadmiar, określający strukturę rozkoszowania się na wzór Spinozjańskiego afektu radości, w *Inaczej niż być* nie skutkuje już bezpośrednio trwożliwym powrotem na łono bycia, lecz, przeciwnie, wyprowadza podmiot poza istotę, powoduje poślizg, przechyla afektywne szale na stronę cierpienia, przed którym nie ma ucieczki; życie tym, co inne staje się życiem dla-innego, właśnie ze względu na wrażliwość i podatność na to, co inne. Rozkoszujący się, napawający się sobą, szczęśliwy w swym zanurzeniu w tym, co odeń inne, a więc koniecznie otwarty na to i na to zdany podmiot, jako taki właśnie, a nie jako pozbawiona potrzeb „dusza wykastrowana” (CN, 125), jest nieodzownym momentem ruchu substytucji, jej pąkiem, zaczątkiem. To charakterystyczne dla struktury rozkoszowania się zwiłkanie wzrastania w doskonałość w syceniu się pokarmami z zupełną od nich zależnością stanowi w *Inaczej niż być* szczyt możliwości indywiduacji podmiotu.

W ten sposób „dla-innego” zarazem przeciwstawia się podmiotowi i dotyczy go w jego intymności przez ból. (IB, 125)

W optyce Spinozy cielesna radość, kiedy jest nadmierna, anihiluje jednostkę, o ile przyczyny zewnętrzne, czyli to, co inne, od czego w swych afektach jednostka jest zależna, niszczą ją. Levinas zaś w *Inaczej niż być* w podobnej zagładzie podmiotu, *poza istotą*, dopatruje się warunku tożsamości – substytucji. Wrażliwość zmysłową określa ten dziwny rys, to ambiwalentne napięcie pomiędzy najwyższą rozkoszą tożsamości i cierpieniem – najwyższym zagrożeniem jej rozpadem; to napięcie, zaiste trudno temu przeczyć, jest procesualnym kontinuum, tak, że nie sposób uznać, w którym miejscu i o jakim czasie rozkoszowanie się już otarło się o cierpienie. Moment przenieśnięcia, przeistoczenia, wy-istoczenia rozkoszowania się w ból nie jest dla świadomości uchwytne wprost, refleksja spóźnia się nieuchronnie – oto już inność przekroczyła punkt zero i, co było źródłem najgłębszej radości podmiotu, niszczy go teraz; dopiero co go radowało i syciło, a teraz, na odwrót, żywi się nim. Ten interesujący skądinąd moment charakterystyki afektywności, jej ekscesywność, ma umożliwiać substytucję, a wraz z nią konstytucję ogólności/uspołecznienie. O ile pozostaniemy w dyskursie Levinasowym z etapu *Inaczej niż być* – ekscesywność wrażliwości zmysłowej musiałaby być warunkiem substytucji na mocy dusznej, modalnie zatłoczonej metafizyki. O ile główny plan,

plan istoty wyznaczałaby nieprzerywista pełnia i modalny ścisk, o tyle nadmiar radości, nieopanowany rozumnie, niechybnie prowadziłby do przesunięć i fluktuacji pól sił, słowem, do przemocy. I to jest – na wskroś ontologiczny – pejzaż *Inaczej niż być*.

Pejzaż ten wymusza transcendentálną wolę, wyrzucenie podmiotu poza strukturę istoty, dla zaprowadzenia w niej porządku, porządku opartego na sprawiedliwości. Odrzucenie bycia, co Levinas usiłuje ostatecznie przeprowadzić, idąc tropem swoich pierwszych intuicji dotyczących *il y a*, a wbrew intuicjom *Całości i nieskończoności*, skutkuje rzeczywistym rozpadem podmiotu – podmiot ma być wyłącznie cierpieniem i nim *jedynie* musi być; całe spektrum wrażliwości zmysłowej, w szczególności rozkoszowanie się i erotyka muszą zostać usunięte; by wybraniec mógł wziąć na siebie *cały ciężar i wszystkie bez wyjątku momenty bycia*, by mógł podtrzymywać tę całość, musi przestać być. Podmiot to musi być

popiół, z którego nie mógłby odrodzić się żaden akt (IB, 239)

Inaczej transcendentálny konstrukt nie zadziałałby, zostałaby jakaś resztką, ułamek bycia/istoty, moment mocy – tego właśnie być nie może, by spełniony został wymóg unoszenia całości.

Zmysłowy, zanurzony w cielesności i do jej wyrażenia zdążający dyskurs *Inaczej niż być* kryje pod swą frenetyczną słowną tkaniną precyzyjny konstrukt transcendentálny – konstrukt po pierwsze nie potrzebujący do swego funkcjonowania doświadczenia bliskości, jako że w fizycznym cierpieniu Inny ani nie jest odróżnialny od innych Innych, ani nie da się go oddzielić od całego morza inności wszelkiego rodzaju, po wtóre rozkoszowanie się, ten warunek *sine qua non* substytucji, traktujący jedynie instrumentalnie. Zatarcie różnic w klasie tego, co inne, skutkujące odebraniem relacji bliskości z innym człowiekiem jej wyjątkowego miejsca, zapewne ma jakiś związek z doprowadzeniem do ekstremum stanowiska fenomenologicznego:

...podmiot poruszony przez innego nie może myśleć, że poruszenie to jest wzajemne, bo nawiedzenie, jakie mogłoby być udziałem tego, który go nawiedził, jest częścią nawiedzenia, którego sam doświadcza. (IB, 140)

– co jednak, jak się wydaje, choć wyszło na dobre ontologii (system domknął się), wcale jednak nie wyszło na dobre etyce, o ile etyka ma w swoim horyzoncie jakieś dobro, choćby nawet byłoby to dobro Innego. Jak bowiem wyzbyty całkowicie możliwości nie tylko tego nadmiaru szczęścia, ale również wypchnięty z bycia podmiot może dbać o cudze dobro? Skąd ma „wiedzieć”, o co dbać?

Być może jednak opuszczenie dyskursu *Inaczej niż być*, pozwoliłoby rozwinąć inny scenariusz pierwszych pięter konstytucji podmiotu w stronę uspołecznienia (a nie świętości i związanej z nią radykalnej samotności wybranego podmiotu), na który to trop Levinas trafił przecież już w książce *Całość i nieskończoność*, choć później go zarzucił – uspołecznienia poprzez miłość.

2. 1. 2.

Conatus

Przyjrzyjmy się zatem ponownie, mając teraz na uwadze nie tyle, jak poprzednio, dynamikę wewnętrzną afektywnej natury jednostki, co kwestię intersubiektywności – obliczu tej dążności do bycia, *conatusowi*, takiemu, jakim opisuje go Spinoza.

Etyka, III, Dow. tw. LVII

...radość i smutek są stanami biernymi, przez które powiększa się lub pomniejsza, doznaje podtrzymania lub powstrzymania moc, czyli dążność każdego do pozostawania w swym istnieniu (...). A że przez dążność do pozostawania w swym istnieniu (...) rozumiemy popęd i pożądanie (...), przeto radość i smutek są samym pożądaniem, czyli popędem, o ile powiększa się on lub zmniejsza, *doznaje podtrzymania lub powstrzymania przez przyczyny zewnętrzne...*¹⁶⁶ (E, 211)

Struktura afektu odzwierciedla naturę wywołującej go przyczyny – jeśli jest to przyczyna zewnętrzna, to jej natura określa naturę afektu; im natura przyczyny bliższa jest naturze pobudzonej jednostki, tym sam afekt jej odpowiadający jest silniejszy. Jeśli przyczyną afektu jest jednostka podobna do tej, w której afekt powstał, a sama ta przyczynująca jednostka ogarnięta jest jakimś afektem, to i w pobudzonej tym *compositum* jednostce wystąpi afekt odpowiadający afektowi, jakim ogarnięta została przyczyna.

Etyka, III, Tw. XXVII

Jeżeli wyobrażamy sobie, że jakaś rzecz podobna do nas, względem której nie żywiliśmy żadnego afektu, wprawiona jest w jakiś afekt, to przez to samo zostajemy wprawieni w afekt podobny. (E, 171)

¹⁶⁶ Kursywa pochodzi ode mnie – MCH.

A ponieważ istotę jednostki stanowi jej *conatus*, który doznałby zahamowania wskutek afektu smutku, powstałego na podobieństwo takiegoż afektu w jednostce o podobnej naturze, to

Etyka, III, Tw. XXVII, Dod. III

Usiłować będziemy wedle możności wybawić z niedoli rzecz, dla której żywimy współzucie. (E, 173)

I odwrotnie, pobudzona cudzym afektem radości, jednostka sama zostaje wprawiona w radość. Ujęte szeroko, jako podzielenie zarówno smutku, jak i radości Innego, czyli jako *współcierpienie* i *współradość* – tak rozumiane współzucie, jak widać na podstawie przytoczonych fragmentów, *conatus* cechuje z koniecznością.

Etyka, III, Tw. XXII, Przypis

...współzucie (*commiseratio*) (...) możemy zdefiniować jako smutek, powstały z cudzego nieszczęścia. Nie wiem, jak nazwać radość powstałą z czyjegoś dobra. (E, 168)

Ono, w tych dwóch modalnościach, już w nim tkwi, a pryncypium, wedle którego *conatus*, jako radość czy jako smutek, odnajduje siebie w Innym, jest właśnie podobieństwo natury.

Podobieństwo natury jest więc zasadą uspołecznienia, sprawiającą, że, pomimo licznych powikłań na polu interesów, jakie powstają pomiędzy poszczególnymi modalnościami, jednak –

Etyka, IV, Tw. XXXV, Przypis

Człowiek Człowiekowi jest Bogiem (E, 277)

– jako że, na mocy tegoż podobieństwa powstaje możliwość nie tylko uzgadniania interesów, ale aktywnego mnożenia radości i unikania smutków, współdziałania w ramach przyjaźni: ¹⁶⁷

¹⁶⁷ Zob. Nt. przyjaźni: Michał Kozłowski *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Korporacja Ha!art, Kraków 2011, s. 66: „przyjaźń da się wyróżnić jako pragnienie samoistne, napawanie się życiem rozumnym, formę pożądania ustanawiającego ład społeczny i etyczny. (...) Wspólnota nie opiera się na prostej kalkulacji zysków i strat, tylko na optymalizacji mocy każdego rozumnego podmiotu”.

Etyka, III, dow. tw. VI

Moc każdej rzeczy, czyli dążność, z jaką *działa ona lub usiłuje działać (...)* *bądź osobno, bądź razem z innymi rzeczami*,¹⁶⁸ tj. moc, czyli dążność do pozostawania w swym istnieniu, nie jest niczym innym, jak daną, czyli aktualną istotą danej rzeczy. (E, 153)

Levinas natomiast zakłada różnicę absolutną między podmiotem a jego bliźnim. Inny ma być inny na wskroś. Wymykać się gatunkowi, podobieństwu (IB, 145), nic ma go z podmiotem nie łączyć:

Między jednym, którym jestem, i drugim, za którego jestem odpowiedzialny, zieje przepaść różnicy, której nie wypełnia nic, co byłoby nam wspólne. (IB, 277)

Lecz – jak określa Lévinas tę absolutną różnicę?

Inny jest zarazem i słaby, kruchy, ledwie się trzyma granicy istnienia, jest wdową i sierotą, i, z drugiej strony, (niekoniecznie i nie zawsze tą słabością) jest właśnie silny, znacznie silniejszy ode mnie, jest moim katem, prześladowcą.

Czy pod tym opisem nie tkwi jednak jakieś, choćby się tam niechcący wkradło, porównanie? Czy, by mówić, że Inny „jest słabszy ode mnie“, nie trzeba, by oba człony relacji, i podmiot, i jego Inny, mieli przynajmniej możliwość bycia bardziej lub mniej słabymi? Píše Levinas:

...struktura jeden-za-innego (...) możliwa jest tylko jako ofiarowanie chleba, który spożywam (...), jest odrywaniem kęsa chleba od ust, które się nim delektują” (IBPI, 122, 125).

¹⁶⁸ Kursywa pochodzi ode mnie – MCH. *Istotą* danej rzeczy jest moc, z jaką działa ona lub usiłuje działać osobno, bądź razem z innymi rzeczami. Conatus zawiera w swojej istocie możliwość kumulacji jednostkowych dążeń. W tej perspektywie widać wyraźnie, że tym, przeciwko czemu Levinas ukuł formułę *conatus na wspak* – nie jest *conatus*:

W sposób pozytywny interesowność potwierdza się jako *conatus* bytów. (...) Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym, w mnogości alergicznie reagujących na siebie egoizmów, które, walcząc ze sobą, są dzięki temu razem. (...) *Istota* jest więc skrajnym synchronizmem wojny. (IB, 13)

Trudno o poważniejszy błąd w interpretacji Spinozjańskiego pojęcia *conatus*: według Spinozy uspołecznienie nie powstaje w wyniku zacieklej walki egoizmów. Oczywiście, niekoniecznie trzeba myśleć, że gdyby Levinas zrozumiał, co oznacza *conatus*, nie napisałby wszystkich swych książek przeciw byciu i istocie; Spinozjańska idea padła tu ofiarą przemożnej tendencji do schematyzowania, jakiej Levinas ulega, kiedy konstruuje swoje pojęcie Całości, istoty czy Toż-samego.

Skoro Inny jest od Toż-Samego radykalnie różny, skąd we wrażliwości zmysłowej Toż-Samego ta możliwość ofiarowania mu właśnie chleba, który spożywam? Dlaczego Toż-Samy daje mu to, czego sam pragnie – w tym najpierwszym ruchu ku niemu, w przedświadomej, czysto cielesnej nań reakcji, a nie coś całkiem innego, co nie trafiłoby tak celnie w jego potrzebę? Jak sama zmysłowa wrażliwość, nie odwołując się przecież do logosu, odczytuje właśnie tę jego najbardziej podstawową potrzebę?

Podmiot jest bytem z krwi i kości, człowiekiem odczuwającym i zaspokajającym głód, wnętrznościami obciążonymi skórą i, tym samym, kimś gotowym oddawać własny chleb i własną skórę, ponieważ jego podmiotowość jest wrażliwością, otwarciem się na innych, podatnością na zranienie i odpowiedzialnością w bliskości innych, znaczeniem jeden za drugiego, a także dlatego, że sama materia jest miejscem, w którym może pojawić się dla-innego... (IB, 130)

To jeden z wyraźniej widocznych punktów, w których warstwa deklaratywna myśli Levinasa i jej warstwa fenomenologiczna, empiryczna, rozsuwają się całkowicie. Zostawmy więc warstwę deklaracji i pójdźmy tropem jego intuicji fenomenologicznych, tropem, który może wskazać to przez Levinasa odkryte miejsce na mapie transcendentalnej, w którym krzyżuje się intersubiektywność z wrażliwością zmysłową, w którym jednak również był już wcześniej Spinoza.

2. 1. 3.

Miłość

Kwestii nieadekwatności Levinasowych deklaracji absolutnej różnicy do materiału, do którego tę różnicę próbował aplikować nie wyczerpuje przywołany wyżej wątek, który Levinas chętnie nazwałby „mechanizmami przenoszenia uczuć” (które miały być przez właściwą etyczną relację z bliźnim dopiero warunkowane, gdy tymczasem, jak widać, bieg Levinasa analiz wskazuje na zgoła przeciwny zwrot warunkowania). Również jego próby osadzenia drugiego członu diady w relacji erotycznej w *Całości i nieskończoności* pozostają, ostatecznie, w sferze życzeń raczej, podczas gdy nerw analiz przenosi treści zgoła sprzeczne z wytycznymi, jakimi się Levinas kierował.

Najciekawszy i najbardziej kontrowersyjny moment *Całości i nieskończoności*, fenomenologia relacji intymnej, rozpięta, jak jej matryca, struktura rozkoszowania się, na (wątpliwej) różnicy między potrzebą a pragnieniem rozgrywa się na tej samej skali afektywnej, po której w *Etyce* porusza się Spinoza, gdy opisuje dynamikę afektów. To, co w relacji miłości wedle Levinasa wykracza ponad istotę, tutaj jest jednym z momentów spirali pożądania, momentów o wektorze również skierowanym, gdy wziąć je od strony wyznaczenia wewnętrznego, w nieskończoność.

Etyka, III, Def. af. VI

Miłość (*amor*) jest to radość połączona z ideą przyczyny zewnętrznej. (E, 219)

Etyka, III, Tw. VIII, Przypis

...ten, kto miłuje, z koniecznością usiłuje rzecz umiłowaną mieć obecną i zachować ją... (E, 159)

Przypominamy, co oznacza dla Spinozy *conatus*, to „usiłowanie zachowania w istnieniu”. Nie idzie tu li tylko o zachowanie *status quo*, jakiś znój mający na celu jedynie nagie przetrwanie. Jeśli *conatus* wyraża się w afektach radości i smutku, to przecież w smutku *conatus* występuje właśnie jako zahamowany, jako prywacja, brak, w radości zaś w sposób bezpośredni, bije ona wprost z niego, jest jego najpełniejszym uzewnętrznieniem. Jako przechodzenie od mniejszej do większej doskonałości, któremu to przechodzeniu może stanąć na drodze wyłącznie rzecz wobec radującego się zewnętrzna, bo żaden opór przeciw radości w samym radującym się jest nie do pomyślenia – jest radość wzrostem, dążeniem, siłą przekraczającą nieuchronnie to, co zastane, nadwyżką, pędem, pożądaniem.

Nie inaczej, zważmy, opisuje Lévinas w *Całości i nieskończoności* zmysłowe szczęście w rozkoszowaniu się, z jego nadrzeczywistością, dążeniem do wciąż wyższej doskonałości, nadmiarem i przepełnieniem. Otóż tu właśnie, w ja radującym się i szczęśliwym, w tym „centrum sycenia się sobą” (IB, 126), na przeciwległym wobec cierpienia biegunie zmysłowego kontinuum, w środku rozkoszowania się Lévinas znajduje pierwocinę relacji z Innym. Ta pierwotną postać relacji z Innym, której Toż-Samy doświadcza nie, jak byłoby wedle porządku *Inaczej niż być*, cierpiąc ból jego prześladowania, lecz – odwrotnie – oddając się jego pieszczocie – jest (w *Całości i nieskończoności*) miłość.

Etyka, III, Tw. XXI

Kto wyobraża sobie, że to, co miłuje, ogarnięte jest radością lub smutkiem, tego również ogarnie radość lub smutek, a każdy z tych afektów będzie w miłującym tym większy lub tym mniejszy, im większy lub im mniejszy jest on w rzeczy umiłowanej. (E, 166)

To właśnie miłość jako pierwsza, w porządku konstytucji Levinasowego podmiotu jako oddanego Innemu, usiłuje *ocalić jego conatus – conatus Innego*. W miłości, którą Spinoza definiuje jako radość połączoną z ideą przyczyny zewnętrznej, Toż-Samy dąży zarazem do możliwie najwyższego spotęgowania radości w przyczynie swojej własnej radości, a nie jedynie do usunięcia możliwych przeszkód zagrażających istnieniu tej przyczyny. Dąży do tego, bo środkiem ciężenia wszystkich jego działań pozostaje, źródłowo, jego własny conatus:

Rozkosz nie szuka Innego, lecz jego rozkoszy, jest rozkoszowaniem się jego rozkoszą, miłowaniem miłości Innego. (CN, 321)

Etyka, III, Dow. tw. XXIV

Staramy się (...) wedle możliwości, aby rzecz umiłowana nawzajem nas miłowała, tj (...) aby rzecz umiłowana wprawiana była w radość połączoną z ideą nas samych. A więc im większa radość (...) ogarnia rzecz umiłowaną z naszej przyczyny, tym większego doznaje podtrzymania owo dążenie, tj. (...) tym większa ogarnia nas radość. (E, 181)

Na ten moment wypada zwrócić w kontekście Levinasa filozofii szczególną uwagę – ze względu na *implicite*, ale jednak obecny tu wątek indywiduacji Innego, indywiduacji poprzez jego szczęście, który to wątek, gdy spojrzeć krytycznie na Levinasa dążenie do poszukiwań źródła podmiotowości w wybraństwie, otwierałby jednak drogę raczej do etyki niż świętości – do etyki opartej na miękkiej indywiduacji, indywiduacji w rozkoszowaniu się.

Ta nieskończenie się potęgująca, intersubiektywna i tylko w intersubiektywności możliwa spirala radości, którą Lévinas charakteryzuje jako wykraczanie ponad porządek substancji, nie ma u Spinozy po stronie afektu smutku swojego odpowiednika. Niechybnym rezultatem maksymalizacji smutku musiałby być przecież zanik zasmucających się wzajem rzeczy (podmiotów), ich zniszczenie. Toteż współcierpienie, smutek jako motor intersubiektywnej relacji bez końca wzrastać nie może – to tylko radość może, o ile nie dozna przeszkód z zewnątrz, potęgować się w sposób nieskończony.

Conatus zatem, jako że bezpośrednią jego formą fenomenalną jest radość, a nie smutek, kryje w swej istocie dynamikę o potencjale właśnie – przy spełnionym warunku intersubiektywności, a więc jako współradość – nieskończonym.

W tej perspektywie Levinasowy wymóg poszukiwania Transcendencji traci swój impet. Skoro struktura wrażliwości zmysłowej, rozpięta na pragnieniu nieskończoności, może bez uszczerbku zostać opisana w kadrze immanentnym, to etyka, tropiona w tych dokładnie fenomenach, w których dopatruje się jej Levinas, może obejść się bez Transcendencji.

Jest to zarazem koronny argument przeciwko rozumieniu substytucji jako warunkowanej przez rozkoszowanie się – to jest powód, dla którego Levinas w swojej próbie ufundowania społeczeństwa/ogólności w wybraństwie stawia na biegun cierpienia struktury wrażliwości zmysłowej: pominięcie indywiduacji w *bycie*, w *istocie*, a więc indywiduacji przez szczęście, musi doprowadzić nie tylko do destytucji samego wyjściowego podmiotu, ale i do anihilacji takiej różnicy w polu inności, która umożliwiałaby wyłonienie z zalewu wrażeń zmysłowych tych pobudzeń, które pochodziłyby od bodźca o naturze podobnej do podmiotu wyjściowego; słowem, pominięcie szczęścia prowadzi do całkowitego zapoznania relacji bliskości z jej potencjałem indywiduacji drugiego członu relacji. W *Inaczej niż być* pierwszy biegun struktury wrażliwości zmysłowej, rozkoszowanie się, owszem, występuje w roli warunku substytucji, ale w warstwie deklaracji, w konstrukcie transcendentnym pozostaje jednak niefunkcjonalny. Ten sam los spotyka relację bliskości – Levinas pisze o niej bardzo szeroko, lecz, w gruncie rzeczy, skupiając skrajną indywiduację na wyjściowym członie relacji, wybrańcu, a odmawiając jej drugiemu, odbiera relacji bliskości pierwsze skrzypce.

W taki sposób te momenty, które, w oglądzie powierzchownym, myśl Levinasa wyróżniają, w jej pojęciowej architektonice nie odgrywają żadnej roli: dotyczy to zarówno konceptu Twarzy, jak i relacji bliskości, a co za tym idzie również koncepcji warunkowania ogólności przez sprawiedliwość: skoro nie sposób odróżnić źródłowej relacji bezpośredniej, dwubiegunowej od wieloczłonowej, pod znakiem zapytania staje znaczenie sprawiedliwości. Na placu boju pozostaje zwycięska, ale pozbawiona jakiegokolwiek operacyjnego znaczenia, pierwotna, nierówna diada: wybrańiec, którego nie ma i jego olbrzymi Inny, *istota*.

A człowiek?

Post scriptum

Rozpisując mapę pojęciową filozofii Levinasa na najważniejsze punkty i ich relacje, miałam nadzieję, na podstawie uzyskanego w ten sposób materiału, przeprowadzić tezę o konstytutywnej dla podmiotowości funkcji erotyki; materiał wszelako, jaki w tym celu należało przygotować, naraził mnie na pokusę rozejrzenia się w splątanym gąszczu pojęć, poziomów i perspektyw, na jakich Levinas operuje – a wyprawa w ten gąszcz przyniosła plon w postaci wielowarstwowej krytyki dzieła Levinasa aż po podważenie niezbywalności tezy o transcendencji, która to teza stanowi przeciw, przynajmniej w klasycznych jej interpretacjach, znak rozpoznawczy filozofii Levinasa.

Jako że sam Levinas, mimo pozornie lekkiego, frenetycznego i porywającego stylu pisarskiego, na poziomie pojęciowym niezmordowanie nawarstwia, weryfikuje i przesuwa znaczenia, również niniejsza próba odczytania jego myśli nie jest wolna od cyrkulacji perspektyw, co zapewne Czytelnikowi zadania nie ułatwia – co do tego ostatniego aspektu, wypada mi zapewnić, że uczyniłam wszystko, co było w mojej mocy dla uczynienia relacji pojęciowych i jasnego ich przedstawienia.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Emmanuel Levinas *Bóg, śmierć i czas*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008;
- Emmanuel Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998;
- Emmanuel Levinas *Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, vol. 1, Bernard Grasset / IMEC, Paris 2009;
- Emmanuel Levinas *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999;
- Emmanuel Levinas *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995;
- Emmanuel Levinas *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991;
- Emmanuel Levinas *Imiona własne*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000;
- Emmanuel Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000;
- Emmanuel Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006;
- Emmanuel Levinas *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987;
- Emmanuel Levinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, w: *Literatura na świecie* nr 01-02/2004 (390-391), s. 5-14;

- Emmanuel Levinas *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994;
- Emmanuel Levinas *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994;
- Emmanuel Levinas *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, red. M. Kowalska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008;
- Emmanuel Levinas, *O uciekaniu*, przeł. Agata Czarnacka, IFiS PAN, Warszawa 2008;
- Emmanuel Levinas *Parole et silence*, vol. 2, Bernard Grasset / IMEC, Paris 2009;
- Emmanuel Levinas en/in conversation avec/with Braha Lichtenberg-Ettinger *Que dirait Eurydice? What would Eurydice say? Eurydice 1992-1996*, Œvres de Braha Lichtenberg-Ettinger, Stedelijk Museum, Amsterdam, 6 February – 6 April;
- Emmanuel Levinas *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Benedykt de Spinoza *Ethique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat, bilingue latin-français, Editions du Seuil, Paris 2010;
- Benedykt de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, red. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1954;
- Benedykt de Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, przeł. I. Halpern-Myślicki, w: Benedykt Spinoza *Traktaty*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003;
- Benedykt de Spinoza, *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern-Myślicki, w: Benedykt Spinoza *Traktaty*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

Literatura uzupełniająca

- Giorgio Agamben *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008;
- Marzena Adamiak *O kobiecie, która nawiedza myśl*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007;
- Maja Chmura *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007;
- Jacques Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli E. Levinasa*, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, Kraków 1992;

- Rene Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001;
- Michel Dupuis *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, w: *Phaenomenologica* 134, Kluwer Academic Publishers Dodrecht / Boston / London 1996, ss. 217-218;
- Patrick Fabre *Être juif, difficile indépendance*, Cahiers d'Études Levinasiennes, n°10, 2011; ss. 217-248;
- Alain Finkielkraut *La sagesse de l'amour*, Éditions Gallimard, Paris 1984;
- Tadeusz Gadacz, *Bycie i Dobro. Levinas–Heidegger*, w: *Levinas i inni*, red. J. Migasiński, T. Gadacz, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002, ss. 82-89;
- Gilles Hanus *Entre savoir et assimilation : Levinas et l'Université*, Cahiers d'Études Levinasiennes, n°10, 2011; ss. 47-67;
- G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, A. Węgrzecki, t. III, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2002;
- Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994;
- Tomasz Hobbes, *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954;
- Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Ks. I, przeł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967;
- Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Ks. II, przeł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974;
- Edmund Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982;
- Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989;
- Małgorzata Kowalska *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000;
- Małgorzata Kowalska *Levinasa idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem*, w: *Emmanuel Levinas: Filozofia, Teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006;
- Michał Kozłowski *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Korporacja Ha!art, Kraków 2011;

- Andrzej Leder, *Czy sprawiedliwość jest zdradą? Levinasa dyskusja z Freudem*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, ss. 135-149;
- Pierre Macherey *Introduction à l'Ethique de Spinoza*. Presses Universitaires de France, Paris:
- partie I : *La nature de choses*, 1998;
 - partie II : *La réalité mentale*, 1997;
 - partie III: *La vie affective*, 1995;
 - partie IV: *La condition humaine*, 1997;
 - partie V : *Les voies de la libération*, 1994;
- Jacek Migasiński, *Transcendentalizm Emmanuela Levinasa*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, praca zbiorowa pod red. I. Lorenc i J. Migasińskiego, Biblioteka Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, IFiS PAN, 2007.
- Jacek Migasiński *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997;
- Jacek Migasiński *Fenomen ciała w ujęciu Emmanuela Levinasa*, w: *Emmanuel Levinas: Filozofia, Teologia, polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006;
- Jacek Migasiński *Cogito i nieskonczoność. Levinas-Kartezjusz*, w: *Levinas i inni*, red. J. Migasiński, T. Gadacz, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002, ss. 14-23;
- Jacek Migasiński *Inna podmiotowość. Levinas-Husserl*, w: *Levinas i inni*, red. J. Migasiński, T. Gadacz, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002, ss. 61-81;
- Jacek Migasiński, *Transcendentalizm Emmanuela Levinasa*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, ss. 105-134;
- Yasuhiko Murakami *Hyberbole. Pour une psychoapathologie levinasienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2008.
- Antonio Negri *Spinoza et nous*, przeł. z jęz. włoskiego J. Revel, Éditions Galilée, Paris 2010;
- Marc-Alain Ouaknin *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 2003;
- Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005.

Spis rzeczy

Zarys rzeczy 2

Część I 3

Każda kobieta to Adam 5

1. Diada. Nieszczęście różnicy, czyli byt rozczłonowany 6

1.1. separacja erotyczna 13

1.2. Separacja erotyczna i separacja etyczna 18

1.2.1. Eros 18

1.2.2. Twarz 20

1.2.3. Kobieta w mężczyźnie 22

1.3. Zamieszanie wokół diady 27

1.3.1. niesprawiedliwy świat sprawiedliwości 27

1.3.2. Nie ma mowy, gdzie mowa jest niema 32

1.3.3. Namnażanie siebie 35

2. Jeden 41

2.1. Dwa piętra bycia. Surontologia 46

2.1.1. Być albo rozkoszować się 47

2.1.2. Faza wstępująca (I): szczęśliwe ucztowanie 54

2.1.3. Faza wstępująca (II): szczęście w miłości 60

2.1.4. Faza zstępująca (I): pod skórą 68

2.1.5. Faza zstępująca (II): substytucja, eros i śmiech historii 77

2.2. System. Wszechobecny, jedyny Inny 81

2.3. Ja, winna 90

Część II 95

Spinozjański chochlik 97

1. Gęstwa modalna 98

1.1. Obecność Spinozy 100

1.2. Wywinąć *conatus* na wspak, nie wywracając go na nice 101

1.3. – Zła *istoto!* 105

2. Afektywne kontinuum 109

2.1. Dwa afekty 111

2.1.1. Radość a substytucja 112

2.1.2. *Conatus* 116

2.1.3. Miłość 119

Post scriptum 123

Bibliografia 124